

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI 1

Class No. 109 ---

Book No. 067553

Accession No. 88 ---

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1.

Cl No 109 @ 675 ن

Ac No. 88

12

Date of release for loan

This book should be returned on or before the date last stamped below.
An overdue charge of 0.6 P. will be charged for each day the book
is kept overtime



تاریخ فاسقه

جلد اول

سلسلہ رسائل فلسفہ جدید

تاریخ فلسفہ جدید

جلد اول

تصنیف

ڈاکٹر بہرلڈ ہوفڈنگ

چترکو

خلیفہ عبدالحکیم ضایم اے ایل ایل بی بی پی ایچ ڈی

پروفیسر فلسفہ کلیہ جامعہ عثمانیہ
نے جرمن زبان سے اردو میں ترجمہ کیا ہے
۱۳۵۰ھ ۱۳۴۰ھ ۱۹۳۱ء

طبع معارف اسلامیہ کراچی

فہرست مضامین

تاریخ فلسفہ جدید

جلد اول

نشان	حوالہ	ابواب	مضامین	از صفحہ تا صفحہ
۱	۲	۳	۴	۵
۱	۰	دیباچہ	فلسفہ نشأت جدیدہ	۵ تا ۵
۲	کتاب اول	باب	(نشأت جدیدہ اور ازمنہ متوسط)	۱۳ تا ۴
۳	۰	باب	انکشاف انسان	۱۶ تا ۴
۴	۰	باب	انسانیت (Humanism)	۱۶ تا ۳۰
۵	۰	باب	پومپوناٹزی اور اکیا ویلی	۳۰ تا ۱۶
			Pietto Pomponazzi And Nicolo Machiavelli	
۵	۰	باب	مونٹین اور شارون	۳۱ تا ۴۰
			Michel De Montaigne And Pierre Charron.	

صفحہ نمبر	مضامین	ابواب	حوالہ جات	نشان
۵	۴	۳	۲	۱
۴ تا ۴۴	لڈو ویکوس وائیوس (Ludovicus Vives)	باب	کتاب اول	۶
۴۵ تا ۶۵		باب	"	۷
۶۶ تا ۷۷	مذہب فطری	باب	"	۸
۷۸ تا ۸۸	مذہبی تخیل (Jakob Bohme)	باب	"	۹
۹۳ تا ۹۸	کائنات کا تصور جدید (رہطاطیسی متوسطی نظام کا نشان)	باب	"	۱۰
۱۰۲ تا ۱۰۳	نیکولاس کوزانوس (Nikolaus Cusanus)	باب	"	۱۱
۱۱۳ تا ۱۱۳	برناردینو ٹیلیسیو (Bernardino Telesio)	باب	"	۱۲
۱۱۵ تا ۱۲۲	کوپرنیکی نظام کائنات	باب	"	۱۳
۱۲۳	گیورڈانو برزو Giordano Bruno	باب	"	۱۴
۱۳۸	سوانح حیات اور جسم و حیات			
۱۳۸	جدید نظام کائنات کا قیام	"	"	۱۵
۱۴۶	اور اس کی توسیع	"	"	
۱۵۷ تا ۱۶۶	اساسی فلسفیانہ تصورات	"	"	۱۶
۱۶۳ تا ۱۷۷	نظریہ علم	"	"	۱۷
۱۷۷ تا ۱۹۲	اخلاقیاتی تہذیب	"	"	۱۸
۱۹۶ تا ۲۰۸	ٹوماسو کامپانلا Tomasso Campanella	باب	"	۱۹

نشان	حوالہ	ابواب	مضامین	از صفحہ تا صفحہ
۱	۲	۳	۴	۵
۲۰	کتاب دوم	باب	جدید سائنس	۱۸۳ تا ۱۸۰
۲۱	"	باب	لیونارڈو ڈا ونسی	۱۸۶ تا ۱۸۲
			Leonrdo Da Vinci	
۲۲	"	باب	یو خاکسپر	۱۹۳ تا ۱۸۷
			Johannes Kepler	
۲۳	"	باب	گیلیلیو گیلیلی	۱۹۸ تا ۱۹۲
			Galileu galilei	
۲۴	"	"	(الف) اسلوب اصول	۲۰۱ تا ۱۹۸
۲۵	"	"	(ب) جدید نظام کائنات	۲۰۳ تا ۲۰۱
۲۶	"	"	(ج) نظریہ حکومت کا اصول اولیہ	۲۰۵ تا ۲۰۳
۲۷	"	"	(ج) صفات حیات کی انفسیت	۲۰۷ تا ۲۰۵
۲۸	"	باب	فرانسس بیکن ویرولی	
			Francis Bacon of Verulam	۲۰۸ تا ۲۰۴
			(الف) بیس روان بیکن	
۲۹	"	"	(ب) بیکن کی زندگی اور شخصیت	۲۱۴ تا ۲۱۰
۳۰	"	"	علم کے شرائط اور اسلوب اور	
			اس کی فراہمیتیں	۲۲۰ تا ۲۱۴
۳۱	"	"	'فلسفہ اول' دینیات اور اخلاقیات	۲۳۳ تا ۲۲۷
۳۲	تقسیم	تہبید	نظامات عظیمہ	۲۳۸ تا ۲۳۰
۳۳	"	باب	سینہ ڈیکارٹ	۲۴۱ تا ۲۳۹
			سوانح حیات اور خصوصیات	
۳۴	"	"	(ب) اسلوب و مفروضات علم	۲۴۹ تا ۲۴۵

صفحہ نمبر	مضامین	ابواب	حوالہ	صفحہ نمبر
۵	۲	۳	۲	۱
۲۶۰ تا ۲۵۵	(ج) دینیاتی تعلقات	باب	کتاب دوم	۳۵
۲۶۰ تا ۲۶۰	(د) فلسفہ فطرت	"	"	۳۶
۲۶۱ تا ۲۶۰	نفسیات	"	"	۳۷
۲۶۸ تا ۲۶۶	اخلاقیات	"	"	۳۸
۲۸۸ تا ۲۷۹	کارٹیزیٹ Cartesiansm	باب	"	۳۹
۲۹۱ تا ۲۸۹	پیرگسنڈی Pierre Gassendi	باب	"	۴۰
۲۹۲ تا ۲۹۲	ٹامس ہابس Thomas Hobbes	باب	"	۴۱
۲۹۸	(الف) سوانح عمری اور خصوصیات	"	"	۴۲
۳۰۳ تا ۲۹۹	(ب) ابتدائی مفروضات	"	"	۴۳
۳۰۷ تا ۳۰۲	(ج)	"	"	۴۴
۳۰۹ تا ۳۰۷	(د) علم کے حدود ایمان اور علم	"	"	۴۵
۳۱۶ تا ۳۰۹	نفسیات	"	"	۴۶
۳۲۶ تا ۳۱۶	اخلاقیات اور سیاسیات	"	"	۴۷
۳۳۱ تا ۳۲۶	انگریزی فلسفہ میں متقابل ریاضات	"	"	۴۸
۳۳۲	بنڈکٹ اسپینوزا Benedict Spinoza	باب	"	۴۹
۳۳۳	سوانح عمری اور خصوصیات	"	"	۵۰
۳۴۹ تا ۳۴۳	نظریہ علم	"	"	۵۱
۳۴۹	اسپینوزا کے نظام کے	"	"	۵۲
۳۵۷	اساسی تصورات	"	"	۵۳
۳۶۰ تا ۳۵۷	فلسفہ مذہب	"	"	۵۴
۳۶۷ تا ۳۶۰	فلسفہ فطرت اور نفسیات	"	"	۵۵

سلسلہ	حوالہ	الوا	مضامین	از صفحہ
۱	۲	۳	۴	۵
۵۳	کتاب سوم	باب	اخلاقیات اور سیلیات	۳۶۷ تا ۳۶۸
۵۴	"	باب	گوٹفرید ولہلم لائبنٹسز Gothfried Wilhelm Leibnitz	۳۶۷ تا ۳۶۸
			سوانح حیات اور خصوصیات	۳۹۰
۵۵	"	"	نظریہ منادات	۳۹۰ تا ۴۰۵
۵۶	"	"	نقیات اور نظریہ علم	۴۰۵ تا ۴۱۲
۵۷	"	"	حایت انتظام الہی Thedicee	۴۱۲ تا ۴۱۷
۵۸	"	"	فلسفہ قانون	۴۱۷ تا ۴۱۹
۵۹	"	باب	کریستین ولف (Christian Wolf)	۴۲۰ تا ۴۲۲
۶۰	کتاب چہارم	تہدید	انگریزی فلسفہ تجربی	۴۲۵ تا ۴۲۷
۶۱	"	باب	جون لوک John Locke	۴۲۸ تا ۴۳۵
			سوانح حیات اور خصوصیات	
۶۲	"	"	تصورات کا ماخذ	۴۳۵ تا ۴۴۰
۶۳	"	"	صحت علم	۴۴۰ تا ۴۴۳
۶۴	"	"	فلسفہ مذہب	۴۴۳ تا ۴۴۵
۶۵	"	"	فلسفہ قانون و مملکت	۴۴۶ تا ۴۴۸
۶۶	"	باب	اخلاقی اور مذہبی فلسفہ کے مباحث حاشیہ اخلاقی کا نظریہ	۴۴۹ تا ۴۶۲
۶۷	"	"	آزاد مفکرین	۴۶۳ تا ۴۶۸
۶۸	"	باب	نیوٹن اور فلسفہ میں اس کی اہمیت	۴۶۹ تا ۴۷۷
۶۹	"	باب	جارج بارکلی George Berkeley	۴۷۷ تا ۴۸۸
			سوانح حیات اور خصوصیات	۴۸۸

نشان سلسلہ	حالات	ابواب	مصنفین	از صفحہ تا صفحہ
۱	۲	۳	۴	۵
۶۰	کتاب چہارم	باب	مکان و تصویات مجردہ	۴۸۶ تا ۴۸۴
۶۱	"	"	شناخت متعلق بنظر علم	۴۸۶ تا ۴۹۱
۶۲	"	باب	ڈیوڈ ہوم	۴۹۲ تا
			سوانح حیات اور خصوصیات	۵۰۴
۶۳	"	"	اخلاقیات	۵۰۴ تا ۵۰۸
			فلسفہ مذہب	۵۰۸ تا ۵۱۲
۶۴	"	باب	انگلستان میں ہوم کے نابینا اور ناویس	۵۱۳
۶۵	"	"	آدم اسمتھ	۵۱۳ تا ۵۲۰
۶۶	"	"	ہارٹلی پریسٹلی اور ایریس ڈارون	۵۲۰ تا ۵۲۴
			Hartley Priestley and	
			Erasmus Darwin	
۶۷	"	"	ریڈ اور کوج فلاسفہ	۵۲۴ تا ۵۲۸
۶۸	کتاب پنجم	"	فرانسیسی فلسفہ تنویر اور روسو	۵۲۹ تا ۵۳۴
			Rousseau	
۶۹	"	باب	عام خصوصیات	۵۳۵ تا ۵۵۳
۷۰	"	"	والٹیر اور مونٹسکیو	۵۵۳ تا ۵۶۰
			لامتری دیدرو اور ہولباخ	۵۶۰ تا ۵۶۴
			La Mettrie, Diderot,	
			Holbach	
۷۱	"	"	جین جیک روسو	۵۶۴ تا ۵۹۰
			Jean Jacques	
			Rousseau.	

تاریخ فلسفہ

تاریخ فلسفہ کے ایک اہم دور کو پیش کرنے والی ایک نئی تصنیف کو دیکھ کر قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہو گا کہ مصنف فلسفہ کے متعلق کس خیال کو اساسی سمجھتا ہے اور اس کے نزدیک اس کی تاریخ کی کیا اہمیت اور قدر و قیمت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس تمام تحقیق کا جس کا یہ کتاب عارضی نتیجہ ہے مقصد یہی رہا ہے کہ اس مسئلہ پر روشنی ڈالی جائے کہ فلسفہ حقیقت میں کیا شے ہے۔ جیسے جس کسی فرد کا علم اس کے سوانح عمری سے ہوتا ہے ویسی ہی جس کسی علم کی حقیقت اس کی تاریخ سے معلوم ہوتی ہے۔ ہمیں لازماً یہی طریق اختیار کرنا پڑتا ہے کیونکہ ہمیشہ تجربہ اس بات کا شاہد رہا ہے کہ فلسفے کے دائرے کے اندر متناہم خیالات پیش کئے جاتے ہیں جن میں سے ہر ایک صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور کوئی ایسا فلسفہ نہیں ہے جس کے متعلق ہم یہ کہہ سکیں کہ اس میں موضوع فلسفہ کی جامع اور مانع تشبیہ پائی جاتی ہے اس لئے مذہب کی طرح یہاں بھی قدرتی طور پر طعن و مقابلہ سے کام لینا پڑتا ہے۔ تاریخ فلسفہ ان کوششوں سے بحث کرتی ہے جو اہل فکر نے علم اور حیات کے انتہائی مسائل کو حل کرنے میں صرف کیں۔ اس لئے اگر ہم واضح طور پر بتا سکیں کہ وہ کیا مسائل ہیں جن سے فلسفہ بحث کرتا ہے اور یہ مسائل مختلف زمانوں میں کن کن صورتوں میں ظاہر ہوئے اور وہ کیا حالات تھے جن کی وجہ سے یہ مسائل مختلف زمانوں میں مختلف طریقوں سے بیان ہوئے تو یہ کوئی معمولی کامیابی نہیں۔ اگر یہ نیکو کسی حد تک حاصل ہو سکے تو تاریخ فلسفہ کا مطالعہ خود فلسفہ کی آئندہ ترقی کے لئے بڑی اہم چیز بن جائیگا۔

فلسفہ جدید کی تاریخ کی تحقیق نے میرے اس خیال کی تائید کی جس پر دیگر ماسٹروں سے پہلے پہنچ چکا تھا اور وہ یہ ہے کہ فلسفیانہ تحقیق کے چار بڑے مرکزی مسائل ہیں شاید ان کی مختصر سی تشفیغ میری کتاب کے سمجھنے میں مدد ہو گا

۱۔ مسئلہ علم یا مسئلہ منطق۔ مختلف علوم میں ان کے موضوعات یا طریقوں کے لحاظ سے خواہ کتابتاً ہی اختلاف ہو لیکن اس امر میں وہ سب مشترک ہیں کہ سب فکر انسانی سے کام لیتے ہیں ہر حالت میں جب وہ کوئی تصور قائم کرتے ہیں یا حکم لگاتے ہیں یا نتیجہ نکالتے ہیں تو فکر کے اصول و مقرر عمومیہ کی بنا پر ایسا کرتے ہیں اسی لئے ایک مخصوص فن ممکن ہے جو فکر کے ان اصول و مقرر کی تحقیق کرے جو ہر حالت میں اس کی اساس ہیں قطع نظر اسکے کہ اس کا موضوع کیا ہے۔ تاہم اس فن میں جسے منطق صوری کہتے ہیں مسئلہ علم کے صرف ایک حصے سے بحث ہوتی ہے یہ اصول مقرر ہیں فکر سے باہر نہیں لیا جاسکتے ان کا مقصد صرف یہی ہے کہ فکر میں توافقی و داخلی پایا جائے لیکن جب ان کا اپنے سے مظاہر پر اطلاق کیا جاتا ہے جو ہماری فکر کے ساختہ پر داخلہ نہیں بلکہ خارج از فکر وجود رکھتے ہیں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فکر کا اطلاق خارج از فکر ہستی پر کیسے ہو سکتا ہے ہم کو اس بات کے فرض کرنے کا کیا حق حاصل ہے کہ نہ صرف ہماری فکر بلکہ ہستی بھی جیسے وہ مظاہر میں رونما ہوتی ہے توافقی و داخلی رکھتی ہے۔ اسی مسئلہ کی وجہ سے ایک ایسا علم ممکن ہو جاتا ہے جو علم وجود کے شرائط اور حدود کی تحقیق کرے جس کا نام علیات یا نظریہ علم ہے

۲۔ مسئلہ وجود یا کو نیاتی مسئلہ۔ اپنے علم کے نتائج یا اغلب مفروضات سے اس ہستی کی جامعیت کو دریافت کرنا جس کے ہم خود اجزا ہیں ہم اس مسئلے کو کو نیاتی کہتے ہیں کیونکہ اس میں اذکار و کمالات فکر سے بحث ہوتی ہے جو مواد تجربہ کو ایک عالمگیر تصور میں شیرازہ بند کرنے میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس میں وہ بے باکانہ تخمیلات بھی داخل ہیں جو توجیہ کمالات کے لئے نفس انسانی میں پیدا ہوئے مختلف لطافات فلسفہ وہ کوششیں ہیں جو اس سمت میں کی گئیں۔ ان میں سے ہر ایک کی قدر و قیمت کا مدار اس پر ہے کہ اس میں جامعیت کس قدر ہے اور جس قسم کے تجربے پر اس کی بنا ہے اس کی کیا اہمیت ہے اور اس کی تہمیر سے کس قدر توافقی و داخلی اور قوت ترکیب کا اظہار ہوتا ہے

(۳) مسئلہ تخلیق (اخلاقی مذہبی مسئلہ) اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ ہستی سے ہمارا تعلق

صرف اندر اک اور فہم ہی کا نہیں ہم کو ہستی کے ایسے یا بڑے ہونے کا احساس بھی ہوتا ہے اور ہم اس کے تعین یا غیر تعین ہونے کے متعلق حکم بھی لگاتے ہیں وہ قضا یا جن میں ہم اپنے یا غیروں کے افعال پر حکم لگاتے ہیں خاص اہمیت رکھتے ہیں اس قسم کے تمام قضا یا تمام علم اور فہم کی طرح معین مفروضات پر قائم ہوتے ہیں اور تعین تحقیق طلب ہوتا ہے۔ یہ کام اخلاقیاتی تحقیق کا ہے۔ اگر اس تعین کا دائرہ انسانی اعمال اور تنظیمات تک ہی محدود نہ ہو بلکہ تمام وجود و حیات کا نمائندہ کو شامل ہو تو مذہبی مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے جو وجود حقیقی اور اخلاقی نصب العین کے باہمی تعلق کی بحث کی طرف یہاں سے اور اخلاقی مسئلہ کو نیا قی مسئلہ کے ساتھ وابستہ ہو جاتا ہے

(۴) مسئلہ شعور یا نفسیاتی مسئلہ۔ مذکورہ بالا تین مسائل کے متعلق یہ امر بالکل واضح ہے کہ ان میں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ ہم کو حیات شعور انسانی کا تجربہ علم ہے نفسیات علم انسانی کے ارتقاء و ترقی کو بیان کرتی ہے جس کا جاننا لازمی ہے پیشتر اس کے کہ علم کی صحت و جواز پر بحث ہو سکے جو کچھ ذہن اور مادہ کا تعلق مسئلہ وجود کا ایک اہم پہلو ہے نفسیات بھی کو نباتات کے تحت میں آجاتی ہے مسئلہ تعین کے متعلق نفسیات ان احساسات کی اہمیت کی تحقیق کرتی ہے جن کے ساتھ سیار قیمت کا قیام وابستہ ہے اور حیات شعوری میں اخلاقی نصب العین کی جانب ارتقاء کے امکانات کو دریافت کرتی ہے مسائل فلسفہ سے اس گہرے تعلق کی وجہ سے نفسیات کو بھی فلسفے کا ہی ایک جزو سمجھنا چاہیے اور نفسیات میں باہم فلسفے کے مسائل سے بحث کرنی پڑتی ہے اگر پہلے میں مسئلے ناقابل حل بھی ثابت ہوں اگر انسان اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ سوالات ہی کسی اساسی مفصلے کی وجہ سے پیدا ہوئے تو بھی نفسیاتی مسئلہ یعنی یہ کجیات شعوری کی ماہیت اور قوانین کیا ہیں فلسفے کا آخری نمبر و مادہ باقی رہیگا

اگر یہ پوچھا جائے کہ نفس معاملہ کے مطابق وہ کیا عوامل ہیں جن سے ان مسائل کی بحث و تحقیق خاص خاص انداز اختیار کرتی ہے تو سب سے مقدم فلسفے کی شخصیت ہے۔ مذکورہ بالا مسائل میں یہ امر مشترک ہے کہ وہ ہمارے اقصائے علم پر واقع ہے۔ جہاں

یقینی ثبوت و استدلال کے طریقے ہماری مدد نہیں کر سکتے۔ لہذا یہ نامکن ہے کہ ان مسائل میں محقق کی شخصیت اس کی سمت فکر کو معین نہ کرے اگرچہ خود اس کو اس امر کا احساس نہ ہو۔ میلان شخصی بہ نسبت کسی اور شبہ و علم کے فلسفے میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے اسی لئے تاریخی طریقہ اور موازنہ و مقابلہ کا اسلوب فلسفے میں زیادہ اہم ہے اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کسی کی تفسیر فکر میں شخصی عنصر کتنا ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اس شخصی عنصر کو بیکار سمجھ کر برطرف نہیں کر سکتے بعض اوقات ایک مخصوص مسئلہ محض ایک میلان طبیعی سے پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض خیالات ایسے ہوتے ہیں کہ وہ ایک خاص نفس کی سر زمین پر اُسجرتے اور نشوونما پا سکتے ہیں۔

دوسری بات جو ان مسائل کی بحث کو تسخیں کرتی ہے یہ ہے کہ کن مشاہدات کو نظریات کی بنا قرار دیا جائے، اس امر میں علم طبیعی کا ارتقا فلسفہ جدید کے لئے بہت اہم ثابت ہوا ہے ہم دیکھیں گے کہ فلسفہ جدید کے بڑے بڑے مسائل جدید علم طبیعی کی وجہ سے معرض وجود میں آئے ہیں ہیں تاریخی حالات اور دوسرے حلقوں کی ذہنی تحریکات کو بھی مد نظر رکھنا پڑیگا خصوصیت سے مسئلہ نفس میں۔ بالآخر مسائل کا وجود اور ان کا حل اس امر سے بھی متعین ہوتا ہے کہ ابتدائی مفروضات اور ان کے نتائج میں کہاں تک توافق اور عدم توافقی ہے۔

فلسفیانہ مقالے کے تشخص اور اس کی تنقید کا مدار ہمیشہ مذکورہ بالا تین امور پر ہوتا ہے اس کتاب میں پہلے دو امور کو میں نے خاص اہمیت دی ہے کسی بڑے عالِم فکر کے فکر کا تناقض اکثر اس حقیقت کا قدرتی نتیجہ ہوتا ہے کہ اس کی طبیعت مختلف راہوں پر چل سکتی ہے گو خود اس میں اتنی ہمت نہ ہو کہ دور تک ان متباہی راستوں پر چل کر ان کا تناقض واضح طور پر معلوم کر سکے لیکن یہ نہایت ضروری ہوتا ہے کہ انھیں الگ الگ راستوں پر پڑ کر دور تک چلیں چلیں لیکن بہتر یہی بات تو لائی جی ہے کہ فکر عمیق اور منطقی صحیح کے دوش بدوش چلیں۔

کسی مسئلہ کو پیش کرنے یا حل کرنے کی کوششیں دو اغراض سے وابستہ ہو سکتی ہیں۔ اول کسی مسئلہ کو اس نقطہ نظر سے دیکھ سکتے ہیں کہ وہ علمی تحریکات کا ایک تاریخی عنصر اور ان کی ایک علامت ہے اس حیثیت سے تاریخ فلسفہ عام تاریخ تہذیب کا ایک جزو

ہے۔ ثانیاً کسی مسئلہ کو اس نگاہ سے بھی دیکھ سکتے ہیں کہ اُس کے ذریعہ سے مباحث میں کس قدر حقیقی تعین اور صفائی پیدا ہوتی ہے یہ نقطہ نظر خاص طور پر فلسفیانہ ہے اور اس فن سے تعلق رکھتا ہے۔ فلسفیانہ مظاہر کی ان دو حیثیتوں کا باہمی تعلق مختلف ہوتا ہے۔ بعض اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ تاریخ تہذیب کا نقطہ نظر خالص فلسفیانہ اغراض پر غالب آجاتا ہے اور اس کے برعکس بھی ہوتا ہے کہ

اگر میں مختصراً یہ بیان کرنا چاہوں کہ زمانہ جدید کے فلسفہ کو جس طرح میں نے پیش کیا ہے اُنہیں ادوینشن آف برادرشمن (Bröchner) کی تصنیف میں جو میں برس ہوئے شائع ہوئی تھی کیا فرق ہے تو میں یہ کہوں گا کہ میری تصنیف کی پہلی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ میں نے اس میں شخصیت کے عنصر اور تجربی سائنس سے فلسفہ کے تعلق کو بہت اہمیت دی ہے۔ نیز اس بات کو وضاحت سے بتایا ہے کہ تاریخ تہذیب کے نئے فلسفیانہ مسائل کی اہمیت ہے۔ علاوہ ازیں میں نے اس امر کو بھی مقدم سمجھا ہے کہ اس بات کو وضاحت سے بتاؤں کہ مسائل پیدا کیسے ہوتے ہیں۔ بجائے اسکے کہ امن کامل کیا ہے۔ ان اہم سوالات کے جوابات فنا ہو سکتے ہیں لیکن سوالات باقی رہتے ہیں۔ اگر یوں نہ تو فلسفہ کی عمر اتنی دراز نہ ہوتی۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مواخذہ قدیم کے نقطہ سے مطالعہ کرنے اور گزشتہ بیس برس کے لطیفہ کی ثروت نے بہت سے مظاہر نئی روشنی ڈالی ہے۔ ان تمام باتوں کے بلجو و میرے لئے یہ خیال بہت راحت بخش رہا ہے کہ میں تاریخ فلسفہ میں بروشنر (Bröchner) کی کوششوں کو آگے بڑھاتا رہوں۔ اور مجھے امید ہے کہ میری کتاب اس (ت کے ناقابل نہیں سمجھی جائیگی۔ کہ میں اسے اُس عالی قدر محقق کی یاد سے منوں کروں جو بہادران فکر کا اتنا گہرا قدرواں اور ان کی بایکوں کو ایسا سمجھنے والا تھا کہ

کتاب اول

فلسفہ نشأت جدیدہ

(۱۰)

باب اول

نشأت جدیدہ اور یورپ کی ذہنی زندگی کا اس دور میں جسے نشأت جدیدہ کا زمانہ کہتے ہیں یہ خصوصیت پائی جاتی ہے کہ ایک طرف تو انسان کو زندگی کے ازمائش متوسطہ ملتی ہے اور دوسری طرف انسان نے زندگی کے دوسرے عوام کی طرف نگاہیں اٹھائیں اور نئی ذہنی قوتیں معرض ظہور میں آئیں۔ ہر پیدا نش کے دو پہلو ہوتے ہیں حیات کہن سے انقطاع اور حیات نو کا آغاز اور ارتقاء لیکن ایک نئے دور کی طرف مجبور ہیں یہ دونوں پہلو جس قدر نشأت جدیدہ میں واضح نظر آتے ہیں اس کی مثال عقل انسانی کی تاریخ میں اور کہیں نہیں ملتی دیگر ازمائش مجبور میں عام طور پر یا صرف سلبی تنقید ہوتی ہے یا تازہ اور ایک بائی خودیت حیات کا غلبہ نظر آتا ہے۔ لیکن نشأت جدیدہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ایک نئی زندگی پرانی زندگی کی لغت و نظر آتی ہے۔ یہی اس کی صحت و قوت کا راز ہے۔ اس نے فطرت اور حیات انسانی کے ایک نئے آزاد اور انسانی قبیل کی بنیاد ڈالی جس کے اُس نے صرف نمایاں نقطہ غافل پیش کئے۔ اس قبیل کے ارتقاء سے اتنے گونا گوں مسائل پیدا ہوئے کہ صدیوں کی

حقیقات کے لئے تازیانہ کا کام دے سکتے ہیں اگرچہ اساسی حیثیت سے اُس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ لہذا جو کلم علم و عمل کے بڑے بڑے مسائل کو تاریخ کی روشنی میں حل کر نیکی کوشش کریگا اُسے لازماً اسی جہد سے شروع کرنا پڑیگا۔ جس میں ایک بڑے انقلاب کی تازگی اور قوت پائی جاتی ہے اور جس میں ایک بڑی دولت نگر پائی جاتی ہے جس کا خود اُسے ایک مسئلہ سا شعور ہے۔ مگر جس کے متعلق تحقیقات خصوصی اُس کے صرف کسی ایک پہلو کو واضح کر سکتی ہے کہ

پیشتر اسکے کہ ہم نشأت جدیدہ کے فلسفہ کو جو اُس دور کے بڑے بڑے مفکرین نے پیش کیا بیان کریں یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم سمجھے کی طرف ان ازمنہ متوسط پر بھی ایک نگاہ ڈالیں جن سے منقطع ہو کر اس لئے ایک نئی زندگی اختیار کی۔ ازمنہ متوسط کو ظلمت محض کا زمانہ سمجھنا غلط ہے۔ نہ صرف یہ کہ کلیسا کی باضابطہ حکومت کے اندر اور۔ اسکے باہر ایک خوش و خرم اور قدرتی قومی زندگی پیدا ہو چکی تھی۔ مختلف قوموں کے ادب کا احیا جس کی ایک یادگار ہے بلکہ عالم علم میں بھی ازمنہ متوسط اور نشأت جدیدہ کے زمانہ کے ماہر کسی حد فاصل کا قائل نہ کرنا نہایت دشوار ہے۔ رومانی مالک میں خاص کر اٹالیہ میں زمانہ سلف کے ساتھ زندگی کا رابطہ حقیقت میں کلیتہً منقطع نہیں ہوا تاہم نشأت جدیدہ کو ایک مخصوص دور سمجھنا اس سے صحیح ہے کہ یہ ایک ایسا زمانہ ہے جس میں فطرت اور انسانی زندگی کا علم اس قدر وسیع ہو گیا کہ وہ دنیاوی خیالات کے سانچوں میں نہیں موصول سکتا۔ لیکن خود اس منزل ارتقا کے وقت کا تعین بھی کوئی آسان کام نہیں۔ تاہم یہ شکل ہماری راہ میں کچھ زیادہ حائل نہیں ہوتی کیونکہ ہمارا کام اس فلسفہ تک محدود ہے جو دو نشأت جدیدہ کے آئینہ پیدا ہوا یعنی سولہویں صدی میں۔ اس لئے ہم اس کلی کے پہلوئے اور کھینے کے زمانہ کو نظر انداز کر سکتے ہیں جس کا تعلق فلسفہ سے زیادہ تاریخ ادب سے ہے کہ

اگر ہم ان چراغیم کے ارتقاءے ابد کو نظر انداز بھی کر دیں جو ازمنہ متوسط کی ذہنی زندگی میں پائے جاتے ہیں۔ اور اس زمانہ کے کلاسیکل فکر تک اپنے آپ کو محدود کر لیں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ ازمنہ متوسط نے بھی ذہنی ارتقا میں ایک اہم حصہ لیا ہے۔ اور اس میں اتنی تازگی نہیں تھی جتنی عام طور پر بیان کی جاتی ہے۔ اُس نے ذہنی زندگی میں ایک گہرائی پیدا کر دی تھی

اور اس کی قوتوں کو شمس سے تیز کر دیا تھا۔ اور م سامانِ ثنویت اُس کو میسر نہ ہو سکا۔ تاہم یہی حالات کے لحاظ سے بہت محدود تھا لیکن جس قوت سے اُس نے اُس کو استعمال کیا اُس میں وہ کسی اور دوست کم نہیں۔ بعد کے زمانہ میں اچھے حالات میں علم کی دولت کے باوجود ہم کو ڈھونڈنے سے بھی کسی میں وہ قوت بھگیل بادِ رشوتِ علم کو اچھا بنانے کی قابلیت جو ازمہ متوسط میں معمولی مواد پر صرف کی جاتی تھی نہیں۔ میں یہاں پر اُن چند باتوں کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جن میں ازمہ متوسط نے خاص کمالات کا اظہار کیا ہے اور مستقبل کے لئے راستہ صاف کیا ہے

ازمہ متوسط کا سرمایہ فکر زیادہ تردیدی تھا۔ کسی توحیدی مذہب کی دنیا کی اساس فکریہ ہوتی ہے کہ تمام اشیاء کی ایک واحد علت ہے اُن مشکلات سے قطع نظر کرتے ہوئے جو اس خیال سے لازماً پیدا ہوتی ہیں اس کا ایک اہم اور عقیدہ اخلاقیات پر یہ ہوتا ہے کہ اُن کو اخلاقیات اور تفصیلات سے نظر انداز کر کے ایک قانون کے مطابق تمام اشیاء سے عالم کو مربوط اور مضبوط سمجھنے کی عادت ہو جاتی ہے۔ علت کے ایک پونے سے یہ لازم آتا ہے کہ قانون بھی ایک ہو۔ ازمہ متوسط نے یہ خیال لوگوں کے ذہن نشین کرایا جس سے غیر مذہب انسان مذہب کی کثرت سے مطلوب اور مائل بنکر شیر ہو کر بہت دور رہتا ہے ساتھ ہی توحید کا خیال انسان کو سائنس کے نقطہ نظر کا ثبات کے لئے طیار کرتا ہے۔ کیونکہ عام سائنس میں بھی کوشش کی جاتی ہے کہ مظاہر کی توجہ کم سے کم اصولوں سے کی جائے گا اس کا اعتراف کرنا پڑے کہ کسی ایک اعلیٰ ترین قانون کا تصور ایک ناقابل حصول نصب العین ہے

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ازمہ متوسط کے پاس اپنے تصورات کو تفصیل ثابت کرنے کے لئے موادِ نہایت ناکافی تھا۔ مگر جتنا مواد ناکافی تھا اتنی ہی زیادہ محنت اُس کی قسم میں صرف کی جاتی تھی۔ حقائق کے انکشاف کی تعالیٰ منطق اور کلام کی ظاہر آنکھوں سے کی جاتی ہے۔ فکر نے صورتِ استدلال میں بڑی باریکجائی پیدا کر لی تھی بلکہ اسے امتیازات کے قائم کرنے اور براہین کی قسم میں ایسا پیلوٹو لئے حاصل ہو گیا تھا جس کی نظیر تاریخ میں نہیں ملتی۔ کاش کہ یہ کمال کسی بہتر ملک صرف ہوتا لیکن اس کے کمال ہونے میں کسی کو انکار نہیں ہو سکتا اور ذہنی ارتقا کیلئے اس کی بڑی اہمیت ہے اس شمس سے وہ قوی مضبوط

جو کہ جنہوں نے بعد میں بہتر زمانے میں بہت کام دیا۔ اسی شوق کا لازمی نتیجہ تھا کہ آگے بڑھ کر یہ لیاقت پیدا آئے کہ ان کے استدلال کی بنیادوں کے متعلق جنہیں وہ نہایت متحکم سمجھتے تھے تنقیدی تحقیق کی جائے۔ پہلے کسی نے اس تحقیق کی جرأت نہ کی تھی۔ لیکن آئندہ اس کا وقت بھی آگیا کہ

از منہ متوسط کی سب سے بڑی غلطی یہ تھی کہ انسانی روح کی حیات باطنی کے مطالعہ میں مستغرق رہا۔ یونان اور روم کا ارتقاء نے فکر اس خیال پر بزرگ کیا تھا کہ حیات ظاہر اور حیات باطن میں ایک موافقت ہے یا چونی چاہئے اور باطنی زندگی کے متعلق اس کی کوئی چیز نہیں کہ محدود تھی کہ فطرت اور ملکیت کی خارجی زندگی سے اس کا تعلق قائم کیا جائے۔ لیکن آئندہ متوسط کا ایمان اس بات پر تھا کہ شخصیت کی تقلید حیات باطنی کے حالات سے متعین ہوتی ہے روح کا ارتقاء ان کے لئے زندگی اور موت کا سوال تھا لہذا کوئی تعجب نہیں کہ ان حالات میں حیات روحانی کے متعلق انسان کا احساس نہایت لطیف ہو گیا۔ صوفیوں کا استغراقِ ذات نفسیات کی ارتقاء کے لئے ایسا ہی اہم تھا جیسے منطق کے لئے درمیان کے استدلال اور حیرت۔ اس سے انسان پر یہ منکشف ہوا کہ دنیا کے روح بھی اتنی ہی بڑی حقیقت ہے جتنی کہ دینائے مادہ اور انسان کا اصل ٹھکانا دینائے روح میں ہے۔ اس طرح سے روح اور مادہ کے عظیم الشان مسئلہ کی گہری تحقیق کے لئے ایک ایسا راستہ نکل آیا جس پر چلنا پڑنا سب کے لئے ممکن تھا۔ سب سے بڑا نتیجہ یہ نکلا کہ انسانی زندگی کے لئے ایک ایسا باطنی تجربہ کا عالم نمودار ہو گیا جو صحیح معنوں میں اس کی اپنی ملکیت ہے اور جس میں زندگی کی خدائی قوتیں دخل انداز نہیں ہو سکتیں۔ اس کے اندر ایک حقیقی روحانی نجات کا اسکان مضمر تھا۔

اب اس جہہ اس مسئلہ کی بڑی قہمت تھی کہ ان محرکات میں سے جو ذات خود آزاد اور بارور ہیں کوئی ایک بھی آزادی سے شمر نہ ہو سکا۔ اس زمانہ کے فکر میں اس کی عمارت کی طرح غلطی اور لامحدودیت کی طرف ایک سعی کا اظہار ہوتا ہے اور اس میں ساتھ ہی یہ بات بھی داخل ہے کہ اپنے علم دنیا کے تمام عناصر کو اپنی تعمیر فکر میں پتھروں اور ستونوں کی طرح استعمال کر دیا ہے۔ اس میں ایک مضمر اسطو کی دنیا لئے فطرت ہے اور دوسرا وہ عالم افضل جس کو سوچنے نے دنیا پر ظاہر کیا اور ان سب سے بڑھ کر سرمدی سالم تخلیقی میں چپکنے کی امید کو

اس نصب العین میں ایک اہم آہنگی اور فطرت۔ فضل اور عقل کا ارتقاء مسلسل پایا جاتا ہے اس انداز سے کہ اوپر کا عالم نیچے کے عالم کا سانی نہیں بلکہ اس کی تکمیل کرنے والا ہے۔ اس کوشش کا کامل مظہر تھامس اکوئاس (Thomas Aquinas) جو درحقیقت کو کھل کرنے والا اور دنیا کے سب سے بڑے نظام آفرینوں میں سے ٹولنے کے خیالات میں بھی اسی کی روح نظر آتی ہے ۱۲۲۳ء میں اسے بشپ بنایا گیا اور متوسط کے دھیاتی مدارس میں اس کا لقب علامہ الہی تھا اور اب تک بھی وہ کلیسا کے روم کا مستند مفکر شمار ہوتا ہے کیونکہ پاپائے وقت نے ۱۹۵۰ء میں یہ فرمان شائع کیا کہ اس کا فلسفہ تمام کیتھولک مدارس میں اساس تعلیم قرار دیا جائے اس کا نظام اس قدر عظیم الشان ہے کہ اب بھی اکثر لوگوں کی نگاہوں میں وہ ہستی کے تمام عناصر پر محیط ہے اور ان کے باہمی رابطہ پر روشنی ڈالتا ہے مگر باوجود اس کے اس میں شروع ہی سے بعض اہم نقائص تھے۔ اس قدر مختلف اطراف سے جمع کیا ہوا مواد مصنوعی طریقے سے متحد کر دیا گیا ہے ارسطو سے منسوب کہ وہ علم طبیعی کو کلیسا کے فوق الفطرت مفروضات سے موافق بنانے کے لئے کچھ تو اس کی ہیئت کو بدل دینا پڑا اور کچھ اس سے وہ نتائج نکالے گئے جو اس سے بالکل لازم آتے تھے ارسطو کے فلسفے میں وجود کو نیچے سے اوپر تک ارتقاء سے سلسل بنایا گیا تھا۔ ارسطو کے اساسی تصور سے مصنوعی زندگی کے مظاہر سے اخذ کئے گئے تھے وہ فطرت کو ایک عظیم الشان عمل ارتقاء سمجھتا تھا جس میں اوپر کے درجوں کا نیچے کے درجوں سے وہی تعلق ہے جو صورت کا مادہ سے یا ہستی بالفعل کا ہستی بالقول سے ہے

جو بات نیچے کے درجوں میں صرف ممکن یا بالقول موجود ہوتی ہے وہ اوپر کے درجوں میں بالفعل موجود ہو جاتی ہے ارسطو خود اس پر مبنی خیال کو دور تک نہ لیجا سکا مگر جس سمت میں اس سے نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں اس میں کوئی شک نہیں تاہم ایک دینیاتی حکم نمونہ حیثیت سے تھامس اکوئاس (Thomas Aquinas) کو ان نتائج سے بالکل قطع نظر کرنا پڑا جس احدیت کی طرف وہ لیجاتے تھے اس کو زبردستی دبا دیا اور اس کی جگہ ایک ثنویت کھڑی کر دی۔ یہ بات خصوصیت سے اس کی نفسیات اور اخلاقیات میں پائی جاتی ہے۔ ارسطو حاکم نفسیات کے مطابق روح جسم کی صورت ہے۔ جو بات جسم میں محض ایلو لکان پائی جاتی ہے وہ روح کی زندگی میں پوری فعلیت اور حقیقت میں ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن روح

اور جسم کا یہ گہرا تعلق کلیسائے مفروضات کے خلاف ہے اور اگرچہ (Thomas) بہ حرف
 ارسطو کی پیروی کرتا ہے اور روح کو جسم کی صورت کہتا ہے لیکن حقیقت میں وہ روح کو جسم
 سے ایک بالکل ملحدہ وجود خیال کرتا ہے جیسا کہ مورے مادہ کے کائل ہونے میں اس کو
 کوئی درجہ نہیں تاکہ فرشتوں کا وجود ممکن ہو سکے۔ اسی قسم کی تنویر اس کی اخلاق
 میں بھی پائی جاتی ہے۔ وہ یونانیوں سے کچھ بڑی بڑی نیکیاں لے لیتا ہے مثلاً دانائی، عدل
 شجاعت اور تعارف ذات یونانیوں کے نزدیک یہ ہر قسم کی نیکی پر مشتمل ہیں وہ انکے ساتھ میں
 دینیاتی نیکیاں بھی شامل کر دیتا ہے یعنی ایمان، امید اور عشق۔ جو فوق الفطرت ذرائع سے پیدا ہوتی
 ہیں۔ اس طرح سے نیکیوں کا قدرتی ارتقاء رک جاتا ہے اور طاس اس سوال کو بھی نہیں اٹھاتا
 کہ کیا یہ ممکن نہیں کہ ارادہ کی وہ صورتیں جن سے دینیاتی نیکیاں سرزد ہوتی ہیں فطری
 نیکیوں ہی کی خاص صورتیں قرار دی جاسکیں۔ کائنات مدعاً محفل کے متعلق قدرتی ارتقا
 کا تصور تخلیق اور دخل مشیت کے اعتقاد کے خلاف تھا۔ بہ غور دیکھو تو اس کے نظام میں جابجا
 یہ روا نگئی پائی جاتی ہے۔ لیکن از مئے متوسط کا فکر اس قسم کے خود و خص کو روکنے کی اپنا
 فرض سمجھتا تھا۔ فکر کو لازماً کلیسا کی تعلیمات کے مطابق ہونا پڑا تھا۔ اس میں اتنی حرکت
 نہ تھی کہ وہ دنیا کے سامنے کوئی ایسا خیال پیش کر سکتا جو دنیات سے آزاد ہو۔ جب ایک
 دفعہ یہ اعتقاد قائم ہو گیا کہ ارسطو کا فلسفہ مد رسیت کے نظام میں علم طبیعی کا ایک نہایت
 سوزوں نمائندہ ہے تو ارسطو سے کسی قسم کا بھی انحراف انگشت نمائی کا باعث ہوتا تھا اور
 الحاد خیال کیا جاتا تھا۔ لیکن یہ ارسطو اسی انداز کا تھا جیسا کہ از مئے متوسط نے اس کو
 سمجھ لیا تھا۔ بالفاظ دیگر فکر و تحقیق کو زبردستی سے ایک خاص حد پر روک دیا جاتا تھا تاکہ
 اعتقاد کی تعمیر متزلزل نہ ہو جائے۔ ارسطو کا فلسفہ جو اپنے زمانہ میں بڑی ترقی فکر کا آئینہ تھا
 اس کی صحت کو اب ازنی اور ابدی قرار دیدیا گیا۔ باوجود اس کے حیات عضوی اور بیحیات
 روح کے مسئلہ کو اس سے بہت نقصان نہ پہنچا۔ کیونکہ ارسطو کی حقیقی خولی خود اس کی اپنی
 زندگی میں بھی انھیں مسائل ہی کی تعلیم میں تھی لیکن اس نے طبیعات متشکن کے ارتقاء کو
 روک دیا جس کا کام یہ ہونا چاہئے تھا کہ وہ یہ بتا سکے کہ کن ابتدائی اعمال سے اور کن
 قوانین عامہ کے مطابق ارتقاء نے صورت واقع ہوتا ہے۔ ارسطو کے فلسفہ میں نقص یہ تھا کہ
 اس نے فشو و نما سے عضوی کو فطرت کے ہر واقعہ کا نمونہ قرار دے دیا تھا۔ اس کا نڈ سے

وہ زیادہ سے زیادہ یہی کر سکتا تھا کہ موردِ مہفات کو بیان کر دے بغیر اسکے کہ ان کی پیدائش کی کوئی صحیح توجیہ پیش کر سکے۔ اس طرح سے فطرت کا میکا بھی تصور جو جدید طبیعت کا ذریعہ بھی ہے اور مقصد بھی پہلے ہی سے خارج از بحث ہو چکا تھا یہی وجہ ہوئی کہ انسان ترقی یافتہ سے پہلے کیلئے جو ذرائع اُن کو میسر تھے ان سے وہ مشکلات پر غالب بھی نہیں آسکتے تھے اصول و استناد مسائل کی آزادانہ تحقیق کو مانع تھا۔ اور اسی وجہ سے یہ وہ عملی ہمیشہ کے لئے قائم ہو گئی تھی۔ لیکن استناد سنے اصول میں خود ایک تناقض ہے کیونکہ اس میں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ انسانی علم اور اُس کے نصب العین میں ایک ناقابلِ توافق مخالفت ہے۔ لوگوں سے یہ کہا جاتا تھا کہ وہ اس تھوڑے سے سرمایہ فکر سے غذائے ذہن حاصل کریں اور مصنوعی تعزیمات اور استدلالات کے ذریعہ سے اُس فقر سے سرمایہ کی تاویل کیلئے کی خواہشوں کے مطابق کی جاتی تھی لہذا کوئی بڑے قہم کی بات نہیں کہ ثروت معلوبات کے لئے انسان میں ایک بڑی اشتہا پیدا ہو گئی اور نشاۃِ جدیدہ کے زمانے میں ہر طرف سے آتی ہوئی دولت علم کا بڑے جوش سے خیر مقدم کیا گیا۔

ازمنہ متوسط میں لوگ خاص طور پر جس عالم میں مستغرق تھے خود اس میں بھی خطرہ پیدا ہو گیا تھا یہ استغراق ذات خود مذہبی لحاظ سے باعثِ پریشانی ہو گیا روحانی عالم کے آزادانہ علم کا ارتقا ناجائز قرار دیا گیا علما نے ظاہر و مضمون کے متعلق بہت خبردار رہتے تھے۔ کیونکہ مضمون اپنی حیات باطنی کے سیلاب میں بہتے ہوئے اکثر اوقات جذبات کے اُن مدد و وسعہ ہار نکھالتے ہیں جنہیں کلیسا نے جائز قرار دیا تھا۔ کلیسا و جدان باطنی کے متعلق بھی رد و اداری سے اتنا ہی دور تھا جتنا تجربہ ظاہری کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ انسانوں کے لئے یہ خطرناک ہے کہ وہ اپنے باطن میں غوطہ زنی کریں اور ہستی اعلیٰ سے رابطہ بے واسطہ پیدا کریں۔ کیونکہ اس میں اُن کے کلیسا سے اکڑا ہو جائیکا اندیشہ تھا۔ اُسے خیال تھا کہ علم ذات میں بھی علم فطرت کی طرح روحانی آزادی کا امکان ہے۔ اور اس میں بھی کائنات کا جو تصور قائم ہوتا ہے وہ وینیات سے مختلف ہے۔ تاہم صرف مطالعہ باطن کی اس بزدلانہ تحدید نے ہی وجدانِ روحانی کی ترقی کو نہیں روکا۔ یہاں بھی دورنگی نے اس حقیقت کو تسلیم نہ کرنے دیا کہ نفس میں بھی قوانین کا اطلاق ہوتا ہے اور نفس اور طبیعی پہلوؤں میں ایک فطری ارتباط بھی ہے۔ فطرت کا ایک آزادانہ

اور جامع تصور قائم ہونے سے پہلے روح کی زندگی کو بھی پورے طور پر سمجھنا مشکل تھا کہ
 لہذا نشأت جدیدہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایک ایسا دور ہے جس میں اندیشہ سائنس
 کے تصور حیات کی یکطرفہ اور قیود کے بالمقابل نئے تجربات اور نئے تقاضا نظر کو پذیر
 ہوئے۔ نشأت جدیدہ میں خواہ کتنے ہی مختلف قسم کے مذاہب ہمارے سامنے آئیں
 لیکن ان سب میں یہ بات مشترک ہے کہ فطرت کے متعلق بڑی سرگرمی اور اس پر بڑا
 اعتبار پایا جاتا ہے۔ ہستی کا ایک سوچہ انہ تصور قائم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے
 انسانی زندگی کو مطابق قانون ہر طرح جائز قرار دیا جاتا ہے نشأت جدیدہ تے پہلے فطرت
 انسانی کے حقوق کا ادا کیا۔ اور بعد میں اسی سے ایک نئے تصور فطرت اور ایک جدید طریقہ
 تحقیق پیدا ہو گیا کہ

انکشاف انسان

—————

باب دوم

النسیت۔ (Humanism)

یہ کوئی محض اتفاق نہیں تھا کہ اطالیہ نشأت جدیدہ کا گھر اور فکر نو کا گہوارہ بن گیا۔ خاص طور پر اطالیہ ہی ایک ایسی جگہ تھی جہاں پر دنیا کے قدیم سے رابطہ مسلسل ہو رہا تھا اور جب ادب قدیم پھر معرضِ ظہور میں آیا تو اہل اطالیہ نے ایک مخصوص اور آزادانہ طریقہ سے اس کو اپنا بنالیا۔ کیونکہ یہ اُن کے اپنے ہی اسلاف کا کارنامہ تھا اور ان کی اپنی ہی حیات قومی کی روح رواں اس میں موجود تھی اہل اطالیہ میں ادب یونانی کے متعلق جس کا مطالعہ چند صدیوں کی رو میں دو بارہ بڑی سرگرمی سے شروع ہوا شمالی یورپ کی اقوام کی نسبت زیادہ گہری بصیرت تھی۔ ادب قدیم میں تاریخ فلسفہ اور شاعری کی طرف اس رجعت عامہ کی اہمیت تاریخ تہذیب کے لئے یہ ہے کہ اس سے انسان کو یہ معلوم ہو گیا کہ کلیسا کے دائرہ سے باہر بھی ایک انسانی عقل زندگی موجود ہے جو اپنے خاص قوانین رکھتی ہے اور جس کی ایک مخصوص تاریخ ہے۔ اس طرح سے عقل دنیا زیادہ وسیع ہو گئی اور انسانی معاملات کا مطالعہ متبادل اور موازنہ کی بنا پر ممکن ہو گیا۔ اس طریق مقابلہ سے نشأت جدیدہ کے مختلف شکلوں کا کام لینا شروع کر دیا تھا۔ علاوہ ازیں جب تک انسان نے آزادی سے سوچنا نہیں سیکھا تھا تھیں سلف ہدایت فکر کے لئے بطور نمونہ کام آتی رہیں۔ مگر کے وہ جراثیم جو زمانہ قدیم

میں پیدا ہوئے تھے اور جن کی نشوونما ادرہ متوسط میں جو ذہنی ترقی کے لئے نہایت بہ قسمتی کا زمانہ تھا رک گئی تھی ان کا ارتقا پھر شروع ہو گیا۔ ایک طویل خواب گراں کے بعد فکر انسانی پھر بیدار ہوا اور زمانہ قدیم میں جہاں پر اُس نے کام چھوڑ دیا تھا وہیں سے پھر شروع کر دیا۔

اس کے علاوہ اطالیہ کے مخصوص تاریخی حالات کی وجہ سے بھی یہ ممکن ہوا کہ اُس نے ادب قدیم کو زیادہ عمدگی سے سمجھا اور زیادہ آزادی سے جز طبیعت بتایا۔ ادرہ متوسط کا اجتماعی نظام طوائف الملوکی کی وجہ سے تباہ ہو گیا کیونکہ کثیر التعداد چھوٹی چھوٹی سلطنتیں مسلسل سیاسی جنگوں کی جولاں گاہ بن گئیں جن میں حصول و استحکام قوت کے لئے کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا جاتا تھا۔ ادرہ متوسط میں انسان کی قدر و قیمت کلیسا اور اجتماعی زندگی سے متحد ہونے پر منحصر تھی۔ انسان کی انفرادی اور وجدانی زندگی کسی شمار میں نہ تھی اور اسے کوئی سستہ خیال نہیں کرتا تھا نیز اس کے اس طوائف الملوکی کے زمانہ میں یہ کیفیت پیدا ہو گئی کہ ہر جگہ شہروں کی سیاسی پیکاریں انسانوں میں اپنی مخصوص شخصیت کے تحقق کی آرزو پیدا ہو گئی خواہ اس کا انداز کچھ بھی ہو۔ مگر بنیاد پر ہے کہ یہ آرزو صرف انسانوں لوگوں میں بارور ہو سکتی تھی جو خوش قسمتی سے صاحب قوت ہوں۔ اعلیٰ و راستوں کی مطلق انسانی افراد کی جمہوری زندگی میں داخل ہونے کو مانع تھی۔ لیکن چونکہ انفرادیت کے تحقق کے شوق میں ہیجان پیدا ہو چکا تھا اس لئے ایسے اشخاص جمہور اپنی تمام توجہ ذاتی زندگی کی طرف صرف کر دیتے تھے اور اپنی شخصیت کے ارتقاء کے ممکنہ کے لئے فن و ادب کی طرف رجوع کرتے تھے بڑکھارٹ (Burkhardt) نے بنیادین نقطہ نظر ذہنی جدیدہ میں بڑی خوبی سے واضح کیا ہے کہ کس طرح انفرادیت کے میلان اور خالص شخصی ارتقا کی ضرورت کا پیدا ہونا چودھویں اور پندرہویں صدی میں اطالیہ کے تاریخی حالات کے ماتحت ایک لادہ ہی امر تھا لہذا اعلیٰ و نشأت جدیدہ کا سبب صرف یہی نہیں تھا کہ زمانہ قدیم کا ادب و فن خارجی حالات سے اُس پر شکست ہو گیا کیونکہ اگر صرف یہی ہوتا تو یہ تحریک محض ایک علمی تحریک ہوتی اور اس میں محض معلومات کی انفعالی تولید کا اثر غالب ہوتا نظرت انسانی کے علمی انکشاف نے ایک ایسا علم پیش کیا جو ہر فرد کی ذات سے قریب ترین تھا اور جس میں نئے تجربات اور ترقی کے لئے بڑے بڑے محرکات

اور اعلیٰ درجہ کے موقعے تھے۔ جو بات اندر متواسطہ میں صرف تصوف کی صورت میں ممکن تھی وہ اب ان حدود و قیود کے باہر بھی ممکن ہو گئی۔ روح کی انفرادی زندگی بھی بطور ایک حقیقت کے محسوس ہونے لگی اور انسان خود اس کی خاطر اس میں دلچسپی لینے لگا۔ لیکن اس کے کر کسی خارجی نظام سے اس کا کیا تعلق ہے یہ انکشاف اس دنیا میں کسی نئے براہِ علم کی دریافت یا آسانوں میں نئے مواصلہ کے معلوم ہوئی کی نسبت کم اہمیت نہیں سمجھتا تھا۔ لیکن پہلے پہل ڈانٹے اور پٹرارک (Dante, Petrarch) ایسی شعرا اپنے آئینہ مشغول ہوئے اور انہوں نے اپنے حوادثِ نفس کے مطالعہ کو نہایت لطیف زبان میں بیان کیا۔ انیسیت کوئی محض ادبی میلان یا علمِ لسان کا کوئی مخصوص مذہب نہیں تھا بلکہ یہ ایک ہمہ گیر میلانِ حیات تھا جس کی خصوصیت یہ تھی کہ فطرتِ انسانی کا بغور مطالعہ کیا جائے اور اسے بنائے عمل قرار دیا جائے۔

ادب اور زندگی دونوں میں یہ ایک خاص میلان ہے جو گونا گوں صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ گلیکسانے کچھ عرصے تک اس نئی تحریک سے موافقت کا اظہار کیا اور کریشی پاپائی سے بھی انیسیت ملکر لڑتی رہی۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ پاپائس دوم (Pius II) نے صلیبی جہاد کا اعلان کر کے ایک طرح سے تہذیب کو بچا لیا۔ سقوطِ قسطنطنیہ کے بعد روایتی اس کے نزدیک ادب کا آخری لمبا دوارہ گیا تھا۔ اور اس نے یونانی حاکمیت کے قیام کو جانے پر غالباً ذہنیت سے زیادہ انیسیت کی وجہ سے قائم کیا۔ انیسیت کے صفات کچھ غیر معین سے ہیں اس کا مفہوم انکشافِ انسانیت ہے لیکن اس انسانیت کا کوئی معین تصور یا اس کے ارتقا کی راہ ابھی تک خیر و اخی تھی۔ کچھ عرصے تک ایسا تصور ہوتا تھا کہ انسانیت اور روایت و دوش بدوش چل سکتی ہیں۔ لیکن جلد ہی اس نئی شراب نے پڑائے مشیشوں کو پھوڑ ڈالا۔

ہیں اب یہ بتانا ہے کہ کس طرح اس زمانے کے مفکرین نے انسانیت سے عملی دلچسپی رکھنے کی وجہ سے اس کے متعلق نظریات قائم کر لئے ہیں اس کو سمجھنے کی مسلسل کوشش کی ہم ان مساعی کو زیادہ نمایاں طور پر بیان کر چکے جو نفسیات اور اخلاقیات کو دینا سے رہا کرنے میں کی گئیں۔

باب سوم

PIETRO POMPONAZZI AND NICOLA MACHIAVELLI

پومپوناٹزی اور ماکیاویلی

ازمنہ متوسطہ کا فکر مجموعی طور پر ایک بنیاد کہن پر قائم تھا کیونکہ اسکی اساس ارسطو کا فلسفہ تھا جن خیالات کو اس نے قائم کئے اعتقاد کے مطابق بنالیا تھا۔ ارسطو کی لاطینی تاویل کے خلاف نہ صرف قدیم یونانی شارحین تھے جنہوں نے فطرت کے مطابق اس کی تعلیم کی تاویل کی تھی بلکہ عرب شارحین بھی موجود تھے جن میں ابن رشد کا شمار صفت اول میں ہوتا ہے جس نے وحدت الوجود کے نقطہ نظر سے اس کی شرح کی۔ اس سلسلے میں کہہاں تک ارسطو بقائے روح کی تعلیم دیتا ہے شارحین کے یہ تین گروہ مختلف الما لے ہیں یونانی شارحین کے نزدیک ازمنہ متوسطہ میں جن کی کچھ زیادہ عقلی ارسطو فطری ارتقاء کے روح کی تعلیم دیتا تھا جس میں روح ادنیٰ مراحج سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتی ہے اس حیثیت سے کہ اعلیٰ ترین روحی فطری حالات سے آزاد نہیں ہے برخلاف اس کے ابن رشد کے پیرو اس کے قائل تھے کہ فکر کی اعلیٰ ترین صورت انسان کے عقل سرمدی میں محققیت سے ممکن ہو سکتی ہے لیکن عقل کل سے یہ بہرہ اندوزی صرف متوہلے عرصہ تک قائم رہتی ہے۔ اور بہت انفرادی اور وح کو نہیں بلکہ عقل کل کو ہے جس میں ہر ایک روح فکر کے اعلیٰ ترین مراحل میں ایک لمحہ کے لئے حصہ دار ہو جاتی ہے۔ اس کے برخلاف ارسطو کے دینیاتی پیرو (Thomas Aquinas) جن کا سرور تھا اس بات کا دعویٰ کرتے تھے کہ بقائے روح کا اعتقاد روح کی اُس قابلیت کی بنا پر ہے کہ وہ کلیت اور سرایت کی شناسا ہو سکتی ہے اور اس کا ارادہ کر سکتی ہے کہ

پومپوناٹزی نے اس مختلف ذہن پر اپنے ایک چہرے سے قابل تعریف

رسالہ میں بحث کی ہے (De Immortalitate Animi 1516) یہ تصنیف سب سے پہلے لٹنٹائن ہیریڈ کے فلسفہ کی تہدید خیال کی جاتی ہے اس تصنیف کو یہ درجہ حاصل ہے کہ اس نے ایک نئے طریقے سے اس مسئلہ پر بحث کی۔ اس کا ادا معض یہ دریافت کرنا ہے کہ حقیقت میں خود ارسطو کا کیا مطلب تھا لیکن ساتھ ہی اس میں اپنا یہ ارادہ ظاہر کرتا ہے کہ میں اس مسئلہ پر عقل فطری کی روشنی میں اور تمام مستند سے آزاد ہو کر بحث کرونگا پومونا تری بطور ایک معلم فلسفہ کے پہلے پاڈوا (Padua) میں اور بعد ازاں بولونا (Bologna) میں بہت مشہور تھا اس کی فاضل حالات کے متعلق کچھ زیادہ معلوم نہیں سلاسنڈ میں مانٹوا (Mantua) میں پیدا ہوا اور شش سال میں پومونا میں وفات پائی۔ وہ بڑا ممتاز مناظر اور خطیب تھا۔ اگرچہ اس کی تصانیف میں کوئی خاص ادبی خوبی نظر نہیں آتی۔

پومونا تری ماس اور ابن رشد دونوں کے خلاف ارسطو کی اس تعلیم پروردینا ہے جو اس کی طبیعت میں موجود ہے کہ قانون کے مطابق ارتقاء مسلسل واقع ہوتا ہے۔ جہیں قدرتی مارج کے واسطہ کو چھوڑ کر ایک دم نئے عالم میں جا پٹنا یا اسے اصول کا داخل ہو جانا جو ترقی مابقی سے بالنتیج لازم نہیں آتے محال ہے۔ وہ ان خیالات کو اپنے استاد ارسطو سے بھی اور آگے بڑھاتا ہے جس کی تعلیم یہ تھی کہ عقل کی اعلیٰ ترین فعلیت یا عقل خالص کی توجیہ ارتقاء سے مسلسل سے نہیں ہو سکتی لیکن اس حالت میں اس کو کیا تصور کریں اور اس کی کیا توجیہ کریں۔ ارسطو نے ہمیں نہیں بتایا اور اس کی اس سکوت ہی سے تخالف تاویلات کی گنجائش نکل آئی پومونا تری خود ارسطو ہی کے ایک اصول متعارف سے کہ تمام کھڑا ایسے تصورات سے پیدا ہوتا ہے جو ابتدا میں اور اک حس سے حاصل ہوئے تھے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اعلیٰ ترین فکر بھی فطری اسباب سے آزاد نہیں۔ اب وہ یہ کہتا ہے کہ ارسطو نے روح کی جو یہ تعریف کی ہے کہ وہ جسم کی صورت ہے یا اس کی حقیقت کا طے اس سے یہ ناممکن ہو جاتا ہے کہ روح کے آزادانہ وجود کو تسلیم کر سکیں۔

لیکن کیا اس نتیجہ سے تعلقات کے لئے کچھ خطرناک نتائج پیدا نہیں ہوئے۔ کیونکہ اس حالت میں فطری انسان کے لئے موت کے بعد جزا و سزا کی امید و بیم

محرک کا کام نہیں دے سکتی۔ پوسپوناتری اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ خودیہ جزا و سزا کا مسئلہ اخلاقاً خطرناک ہے کیونکہ یہ انسانوں کو نیکی کی خاطر نیکی کرنے سے روکتا ہے مختلف درجوں میں انسان کی فطرت کا ارتقاء کے کامل پانچ ٹیکسین اپنے اندر رکھتا ہے۔ علمی اور چالی ترقی تو سادھی طور پر سب کے لئے ممکن نہیں لیکن ایک ترقی ہے جس سے کوئی شخص خارج نہیں ہو سکتا اور وہ اخلاق ترقی ہے۔ اور اس کا منقصد اور اس کی قیمت خود اس کی ذات میں مضمر ہے خود نیکی ہی نیکی کا اجر ہے اور بدی آپ اپنی سزا ہے۔ اس لحاظ سے انسان غلامہ باقی جو یا خالی موت کا اثر اخلاق پر کچھ نہیں ہو سکتا۔ اور موت کے بعد ہماری حالت خواہ کچھ ہی ہو ہم کسی وجہ سے یہ جرأت نہیں کر سکتے کہ نیکی کی پیروی کو چھوڑ دیں۔ ان فکروں سے جو اس کی کتاب کے چودھویں باب میں پائے جاتے ہیں۔ ایک طرف تو سقراط کا لفظ (Apology) یاد آتا ہے اور دوسری طرف وہ سپائیزو اور کانٹ کے تصور اخلاق کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بہت سے افسینین نے آزاد اخلاق کا تصور پیش کیا تھا لیکن پوسپوناتری کے یہاں یہ تصور ایک خاص اہمیت رکھتا ہے کیونکہ وہ ایک خاص مذہبی مسئلہ کے سلسلہ میں پیش ہوا ہے۔

پوسپوناتری کے نزدیک بقائے روح کا مسئلہ ایک لایعنی مسئلہ ہے اور اسکے اندازِ خیال میں ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ عیناً ہم سے ہے اس لحاظ سے اس کے حل پر کسی حقیقی اخلاقی قدر و قیمت کا انحصار نہیں لیکن ان مسائل میں فروری ہمارا اس بات کا تعین کرنا ہے کہ ہمارے علم کی رسائی کہاں تک ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ پوسپوناتری کے لئے اس تحقیق کی بڑی غرض یہ ہے کہ ہمارے علم کی فطرت پر اس سے کچھ روشنی پڑتی ہے۔ یہ مسئلہ اُس کے لئے اس علمی حقیقت کا محرک ہے۔ اُس کے نزدیک ایک حکیم اور ایک مقنن کے نقطہ نظر میں بڑا فرق ہے۔ مقنن کا کام یہ ہے کہ ایسے محرکات کی تلاش کرے جن سے انسان سیدھے راستہ پر چلیں اور اگر وہ بقائے روح کے اعتقاد کو ایک تربیتی محرک سمجھ کر اُس سے کام لیتا ہے تو شاید اُس کے لئے جائز بھی ہے۔ لیکن حکیم کو صرف صداقت کی تلاش سے غرض ہے اور امید و ہم کی وجہ سے وہ اس حوالہ مستقیم سے نہیں ہٹتا پوسپوناتری کہتا ہے کہ اس قسم کا مخالف خود ایک ہی فرد کی فطرت میں بھی پایا جاتا ہے۔ اپنی عقل سے تو وہ خاص مقامات سے صحیح نتیجہ نکالنا چاہتا ہے اور عقل سے جو نتائج اخذ ہوتے ہیں

وہ انسان کے ارادہ سے آزاد ہیں۔ لیکن اپنے ارادہ اور خواہش سے وہ ایسے اعتقاد پر قائم رہتا ہے جس کے لئے اس کی عقل کوئی دلائل پیش نہیں کر سکتی۔ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ پوسٹو نارتزی ایمان اور علم میں تمیز کرتا ہے۔ اور اسی لئے وہ اس مسئلہ پر آخر تک بحث کرتے کلیسا کے آگے سر تسلیم خم کر دیتا ہے اس سے دو صدی قبل ایسکولس (Duns Scotus) مدرس نے یہ تعلیم دی تھی کہ ایک بات فلسفی کے لئے صحیح ہو سکتی ہے مگر ممکنہ کہ وہ دینیاتی کے لئے غلط ہے۔ اس کے مقابلہ میں پوسٹو نارتزی کے خیال کو بالاختصار یوں بیان کر سکتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ ایک بات دینیاتی کے لئے صحیح ہو اور آخالیکہ وہ فلسفی کے لئے صحیح نہیں۔ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ بحیثیت ایک فلسفی کے اُس نے ان مسائل کے متعلق ایک غیر جانبدار رویہ اختیار کیا لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس میں شک کریں کہ ایمان اور علم کے مسئلہ کے متعلق وہ صادق الامارہ تھا اور وہ اُسے محض تفحیک اور فریب نہیں سمجھتا تھا۔ وہ جس ایک محقق معلوم ہوتا ہے جو اپنی تحقیقات میں صدق اور سرگرمی سے کام لیتا تھا، اُس نے فلسفی کو پر دستہبوس (Prometheus) سے تشبیہ دی ہے۔ کیونکہ رموز الہیہ کو معلوم کرنے کی کوشش میں فکر کی بے تابیاں ہمیشہ اُس کے دل کو بے چین رکھتی ہیں ہو سکتا ہے کہ فلسفی کی عقل اس کے اُس ارادہ سے زیادہ ترقی یافتہ ہے جو ایمان سے اُس کا ربط پیدا کر سکتا ہے تاہم ان دونوں کے دعوای کو ملحوظ رکھنے میں اس کی کوشش بالکل صادق تھی جس بات کی اس میں کمی نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ اُس نے ارادہ اور ایمان کے باہمی تعلق کی پوری توجیہ نہیں کی۔ وہ صرف اتنا کہنے پر قناعت کرتا ہے کہ ارادہ ایمان کی بنیاد ہے اور اس سے زیادہ کوئی توجیہ پیش نہیں کرتا گو ایسی توجیہ بڑی دلچسپی کا باعث ہوگی گا۔

اس تصنیف کے علاوہ پوسٹو نارتزی نے سحر پر بھی کچھ لکھا ہے اور ان واقعات کی فطری توجیہ کی بھی کوشش کی ہے جن میں لوگ عام طور پر فوق الفطرت خرق عادت سمجھتے ہیں۔ یہ تصنیف اس لحاظ سے دلچسپ ہے کہ اُس نے اس میں فطری اسباب کے اصول کو پیش کیا ہے گو اُس کے پیش کردہ اسباب جدید خیالات سے مقابلہ کرتے ہوئے تو بات شمار ہو چکے۔ مثلاً وہ اکثر ستاروں کے اثر سے محض مظاہر کی توجیہ کرتا ہے اور یہ اثر اُس کے زمانہ میں فوق الفطرت شمار نہیں ہوتا تھا۔ ایک تیسری

تضعیف میں اس نے جبر و اختیار کے مسئلہ پر بحث کی ہے۔ نہایت تیز فہمی سے اس نے اس مسئلہ کے تناقض کو واضح کیا ہے۔ بحیثیت ایک فلسفی کے وہ تجربہ کی شہادت کی طرف توجہ دلاتا ہے اور انسانی ارادہ کی حقیقت کا قائل ہے۔ لیکن یہ کہ اس لمادہ کا اپنی غلیظیت سے کیا تعلق ہے حل کئے بغیر چھوڑ جاتا ہے کیونکہ یہاں بھی علم و ایمان کی حیز میں پناہ لیتا ہے۔

لیکن اس حیز نے اور کچھ بھی مدھنیں کی۔ اُس کی نقاینف ونس (Venice) میں عدالت احتساب کے حکم سے جلاد دی گئیں اور اگر (Pope Leo X) پاپا لیو دہم کا ایک کارڈ نیس اُس کا حامی ہوتا تو غالباً نقاینف کی طرح خود اس کو بھی سپرد ہار کیا جاتا۔

بادی النظر میں پوپ میوناتری کے ساتھ مایکا ویلی کا نام لینا عجیب معلوم ہوتا۔ اس غلام رسادی سیاست دان کا بظاہر لو لونا کی مدرسے سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا تاہم ان دو اہم عصر اہل فکر کے مشترک اعدا اپنے اس خیال میں کچھ بہت غلط نہ تھے کہ یہ دونوں ایک ہی عقل کے چمکے بٹے ہیں۔ دونوں اپنے اپنے انداز میں اس بات کے لئے کوشاں تھے کہ فطرت انسان میں زمانہ نامی کا سا پھر اعتبار پیدا ہو جائے اور دونوں پر متقدمین کی نقاینف کا بڑا اثر تھا جس طرح پوپ میوناتری ارسطو کی نظری نفسیات اور اخلاقیات کو ترقی دینا چاہتا تھا اسی طرح مایکا ویلی بعض ہم باتوں میں یونانی مورخ ویموس (Volbius) کے زیر اثر معلوم ہوتا ہے جس کے خیالات خود قدیم تر یونانی مفکرین کے اُس تصور سے اخذ کردہ ہیں جو سلطنتوں کے ارتقاء کے متعلق اُنھوں نے قائم کیا تھا لیکن خود مایکا ویلی کا حالات معاصرانہ کا مشاہدہ جن کے بیچ میں وہ خود زندگی بسر کرتا تھا اس کے لئے متقدمین کے مطالعہ کا محرک ہو چکا تھا مایکا ویلی

۱۴۶۹ء میں فلورنس (Florence) میں ایک قدیم اور مغزز خاندان میں پیدا ہوا جس نے کبھی پہلے دن بھی دیکھے تھے عنوان شباب ہی میں اُس نے اپنے شہر کی جمہوری سلطنت میں سیاسی خدمت اختیار کی اور بطور سیفر کے بورجیا پاپا یولیسیس دوم (Pope Julius II, Caesar Borgia)

میکس میلن اور بادشاہ لونی دوازدہم (the Emperor Maximilian and King Louis XII.) کی طرف بھیجا گیا

اس سے اس کو اشخاص و اشیا کے متعلق تجربات حاصل کرنے کے لئے بڑے فائدہ
مواقع حاصل ہوئے۔ اس کے خیالات کے ارتقا کے لئے یہ امر بڑا اہمک ثابت ہو گا
تاریخ اطالیہ کے اس دور غریب اور سازش حسد و نفیس اور ظلم کو سیاسی امور میں بڑا دخل
تھا۔ اپنی تاریخ نگارش کی پانچویں کتاب کی تہذیب میں اس نے پندرہویں صدی کی تاریخ
اطالیہ کے متعلق خود لکھا ہے کہ اطالوی حکمرانوں کی حکومت نہ عظمت اور نہ شجاعت کے
لحاظ سے قابل تعریف ہے اگرچہ ان کی تاریخ اس لحاظ سے قابل فخر معلوم ہوتی ہے کہ کس
طرح انہوں نے بڑے بڑے عظیم الشان لوگوں کو اپنی کمزور اور بد نظم قوت سے پائیز کر کے رکھا
تھا۔ اس نے اپنی زندگی کے تجربوں سے بھی نتیجہ نکالا کہ (دور اندیشی اور قوت ہی صرف
ایسی صفت ہیں جو سیاست داں کے لئے ضروری ہیں۔ وہ خود کوئی بڑا ممتاز سیاست دا
معلوم نہیں ہوتا۔ اس کی عظمت دنیا سے فکر میں ہے دنیا سے عمل میں نہیں۔ باد جو اس
کے جب اس کو مجبوراً عمل سے فکر کی طرف آنا پڑا تو اس کو بڑا امداد ہوا جب میڈچی
(Medici) نے ۱۵۱۲ء میں (Florence) کی آزاد حکومت کو تہہ و بالا کر دیا تو کیا وہ اپنی
کو خدمت سے سبک دہ کر دیا اور اس کے بعد جو زمانہ اس کو مجبوراً غیبت میں بسر
کرنا پڑا اسی میں اس نے اپنی مشہور کتاب لکھی۔ اگر وہ ان سیاسی مصائب میں اپنا وقار
فائم رکھتا تو اس کی ادبی تصانیف کی سطح زیادہ بلند ہوتی لیکن ہوا یہ کہ اس نے اپنی
تصنیف پرنس (The book of the Prince) جو اس کے لئے
بڑی شہرت کا باعث ہوئی خاص میڈچی (Medice) کو خوش کرنے کے ارادہ سے لکھی
اس میں شک نہیں کہ اس کو کسی قدر اپنے مقصد میں کامیابی بھی ہوئی لیکن اس
سے انکار نہیں کر سکتے کہ اس نے اس کے اخلاق پر ایک دھبہ لگا دیا اور چونکہ وہ صرف
ایک فائدہ ان کی سیاسی قوت کو مد نظر رکھتا تھا اس لئے انفرادی مطلق انسانی کو بہت
اہمیت دی اور دوسروں کو نظر انداز کرنے کی ترغیب دی۔ اس کے بیانات سے
اکثر معلوم ہوتا ہے کہ اسے اس بات کی قلعی کوئی پروا نہیں کہ کسی حکمران کا مقصد کیا
ہے یا کیا ہونا چاہئے اور وہ اس کو پھانسی خیال کرتا تھا کہ بادشاہ کا مقصد خواہ کچھ ہی
ہو اس کو پورا کرنے کی تدابیر بتائی جائیں۔ یہ بات نہ صرف اس کی کتاب حکمران (Prince)
سے ظاہر ہے بلکہ اس کی دوسری تصنیف مقالہ (Discorsi) میں بھی جولو (Livy) کے

پہلے دس سالوں پر لکھی گئی ہے اور جو حقیقت میں اس کی سب سے بڑی تصنیف ہے
 پانی باقی ہے۔ اس میں اس نے بتایا ہے کہ جمہوریت کے بانی کو کیا کیا تدابیر اختیار کرنی
 چاہئیں اور شاہی کے بانی کو کیا کیا اور چند اشخاص کی مطلق العنان حکومت (Tyranny)
 کے بانی کو کیا کیا۔ تاہم یہ یقینی بات ہے کہ ایک دلیل کا ایک بڑا ولی مقصد تھا جو اس کے
 تمام خیالات کا مرکز تھا اس حالت میں بھی جبکہ وہ سیاسی سازشوں میں مبتلا تھا اور اس
 حالت میں بھی جبکہ وہ اپنی مشہور کتاب لکھ رہا تھا یہ بڑا مقصد اطالیہ کی عظمت اور وحدت
 تھی۔ یہ امر بھی یقینی ہے کہ ذاتی طور پر وہ ہمیشہ جمہوریت پسند رہا یہ بات اس کی اس شخص
 نصیحت سے بھی ظاہر ہوتی ہے جو اس نے فلورنس کے دھڑکھڑست کے متعلق میڈیچی کو
 کی۔ اور آخر میں ایک یہ بات بھی ہے کہ انسانی صحت قوت اور عقل کا ایک نصب العین
 ہمیشہ اس کی نگاہوں کے سامنے پھرتا رہا۔ جو انسانوں کو اس مذلت سے بلند کرانے جو
 اس کو اپنے گرد و پیش طر آتی تھی اور اس لعنت سے رہا کرے جو ازمدہ متوسطہ کے
 کیسا نے فطرت انہ پر طاری کر لی تھی۔ یہی بات تھی جس نے اس کا رخ مقصد میں کی
 طرف پھیرا۔ اور اس سے بھی بائیں طرف رخ کرنے کا اتفاق ماکارہ راہ کو وہ خود شاعر اور
 شاعروں پر اس نے اتنا سفا اور بڑی حد تک ایک عملی تجربہ لذت پرست تھا تاہم
 جمالیاتی نشانات بدیدہ اس کے لئے باعث تسکین نہ تھے ایسے ہی جیسے کہ مذہب لائے
 اس کو اعلیٰ ترین مذہب معلوم نہیں ہوتا تھا۔ وہ قوت اور عظمت کی نشانات بدیدہ
 کا طالب تھا۔ ان کتاب مقالہ (Discourse) کی تہذیب میں وہ لکھتا ہے ”جب میں
 یہ دیکھتا ہوں کہ قدرت کی کس قدر پرستش کی جاتی ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ پچاس
 لوگ کسی ایک کے ایک جھڑے کے لئے بڑی بڑی قیمتیں پیش کرتے ہیں
 خواہ اپنے گھر، دھواؤں کے لئے اور خواہ فصل فن میں بطور نمونہ کام دینے کے لئے
 اور اہل فن اپنے اپنے نمونہ کے مطابق بنانے کے لئے کتنی کتنی کوششیں کرتے
 ہیں اور دوسرے پتھر، پتھر، لڑتا ہے کہ قدیم سلطنتوں اور جمہوریتوں کی عظیم الشان
 مثالیں جو ناصح ہیں اور پہلے بادشاہوں سے سالاروں کے شہروں مقننوں اور
 ان لوگوں کے سامنے جنہوں نے اپنے ملک کی عظمت و خدمت کے لئے زچہ گئیں قوت
 کردیں اب محض سامان متالیش ہیں اور کوئی انہیں نقل کرنے کی کوشش نہیں کرتا اور

لکھتا ہے کہ میں نے اس قدر سچے سچے کہ قدامت کی نیکیوں کے کوئی کارہم میں نہیں
تھے تو اس پر نہایت متوجہ اور متفکر ہوتا ہوں

اس کے بلند ترین خیالات میں وہی روح جھلکتی ہے جو مائیکل انجلو (Michael Angelo)

کی بہترین صنعت میں پائی جاتی ہے مگر یہ اس کی بدقسمتی تھی کہ نہایت بلند مقاصد بھی ذرائع
کی بخلہ کی اور کثرت میں تاپید ہو جاتے تھے۔ یہ خیال کہ کوئی مقصد خواہ کتنا ہی بلند اور
پاکیزہ کیوں نہ ہو جب تک اس کے حصول کے ذرائع نہ ہوں بیکار رہے اس کی طبیعت
میں اس قدر گہر کر گیا تھا کہ وہ بالآخر ذرائع میں مہنک ہو کر مقصد کو بھول جاتا تھا اور
اس امر کی زیادہ تحقیق ہی نہیں کرتا تھا کہ ذرائع کو وہ قابل تفریط سمجھتا ہے ان سے
وہ بلند مقاصد حاصل بھی ہو سکتے ہیں یا نہیں جہتیں وہ حقیقت میں ہمیشہ بلند خیال کرتا
تھا اسباب و ذرائع کی قوت سے وہ اس درجہ مغلوب ہو گیا تھا کہ آخر میں وہ ذرائع کو
فی نفسہ قابل قدر سمجھنے لگا۔ قطع نظر کسی مقصد کے جو ان پر ہر نقدیق لگا سکے۔ نشاۃِ مدیدہ
کا ایک سچا نمونہ ہوئے کی حیثیت سے وہ خود نفس قوت کی خاطر ترقی قوت کا پرستار
تھا نیز اس امر کا لحاظ کئے کہ یہ قوت کس سمت میں کام کرے گی گو اس کے بہت سے
اقوال خالص جالباتی نشاۃِ مدیدہ کے خلاف ہیں لیکن اس نے خود اس کو ایک ایسے
حلقے میں داخل کیا جس میں تمام باتوں کا انحصار اسی پر ہے کہ قوت کا نفس مقصد سے
کیا جائے گا

اس معاملے میں اس کی تعانیف خصوصاً مکران میں جو متناقض خیالات پائے
جاتے ہیں اس کے متعلق بہت لوگوں میں غلط فہمی کا باعث ہوئے ہیں یہی تناقض اس
کی زندگی کا خاص نقص اور اس کی تقدیر تھی جب شہنشاہی افواج نے روم
کو فتح کیا اور (Medici) میڈیکی پھر نکال دئے گئے تو اس کے ہونٹوں نے دستور
آزاد کے وہ بارہ قائم ہوئے پھر اس کی مذمت لینے سے انکار کیا کیونکہ وہ ۱۰۰ سے مرتد
خیال کرتے تھے۔ اس نے اس کی زندگی کے آخری سال کو نہایت تلخ کر دیا۔ اس کے
ایک مہمعصر نے جس پر طرفداری کا الزام نہیں لگا سکتے۔ اس کی وفات کے بعد اس
کے متعلق کہا مدحیہ یقین ہے کہ اس کی حالت خود اپنے لئے نہایت تکلیف دہ تھی
کہ نہ محض حقیقت میں وہ اکثر لوگوں سے زیادہ حریت پسند تھا مگر یہ خیال اس کے لئے

پسٹ آڈر تھا کہ اس نے پاپا کلیمنٹ (Pope Clement) کے سامنے میں پہنچا دی
پر دھنکایا۔ اس نے سسٹنہ میں وفات پائی کہ

گول سی اور سی خلاق کا مقابلہ اس کی تمام تصانیف کی تریں پایا جاتا ہے (Discom)
مقالہ میں اس کی فرض قدیم اور جدید واقعات کا مقابلہ کرنا تھا لیکن جہاں اس قسم کا مقابلہ
صاف طور پر مذکور نہیں وہاں بھی اس کے تصورات اور طریق بیان سے ہی بات پکتی
ہے۔ صرف بیان کر دینے سے اسے تسلی نہیں ہوتی وہ جدید اور قدیم زندگی کے امتیاز کے
اسباب کو بھی تلاش کرنا چاہتا ہے اس لئے اس کو لازماً ازمنہ متوسط اور قدیم زمانے
کے تصورات حیات کا بھی مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ اسی لئے مایا ویلی کو ازمنہ متوسط کا میرج
اور واضح مخالف خیال کرنا چاہئے کہ

ازمنہ متوسط میں مملکت کا یہ فرض خیال کیا جاتا تھا کہ وہ انسانوں کو ان کے
اعلیٰ ترین مقصد یعنی سعادت اُخریٰ کے حصول میں مدد دے ایک حکمران سے براہ راست
نہیں تو بالواسطہ یہ توقع کی جاتی تھی کہ اس و امان کا ذمہ دار ہونے کی حیثیت سے وہ
اس امر میں مدد ہو گا اس کو نیا (Thomas Aquinas) نے تصور مملکت کے قائم
کرنے میں یہی راہ اختیار کی ہے لیکن مایا ویلی قومی مملکت کو فی نفسہ ایک فرض و غایت
سمجھتا ہے۔ اس کی اندرونی صحت و قوت اور اس کی بیرونی توسیع و اقتدار مملکت کا
لب لباب ہے کوئی نصب العین مملکت اس کے پیش نظر نہیں وہ زمین و جنتی مملکتوں
سے بحث کرتا ہے اپنی کتاب حکمران میں وہ کہتا ہے مدد کو میر مقصد انہیں باتوں کو
قلبہ نہ کرنا ہے جو سمجھنے والوں کے لئے مفید ہوں اس لئے میں اشیاء کی اصل حقیقت
کو ان کے وہی تصور پر ترجیح دیتا ہوں کیونکہ بہت سی ایسی مہوریوں اور سلطنتوں کا تصور
قائم کیا گیا ہے جو کسی نہ دیکھیں تینیں ہماری روزمرہ کی زندگی اور نصب العین حیات
وہ اس قدر مختلف چیزیں ہیں کہ جو ایک کو چھوڑ کر دوسری میں داخل ہوتا ہے اس کی غلات
کی نسبت اس کی تباہی کا امکان زیادہ ہے کیونکہ جو شخص تمام لوگوں سے نیکی کے عیار
کامل کے مطابق سلوک کرنا چاہتا ہے وہ ان لوگوں سے ٹکرا کر تباہ ہو جائیگا جو اس
عیار پر عمل نہیں کرتے لہذا ایک حکمران کے لئے جو اپنی حیثیت کو قائم رکھنا چاہتا ہے
لازمی ہے کہ وہ ہر موقع پر دیکھ لے کہ یہاں نیکی کا استعمال صحیح ہو گا یا نہیں کہ

انہیں خیالات کے موافق کوئی (Idea) کے سائے میں مفصل ذیلی تقسیم ہوتے ہیں درجہ ملک کی ہستی معرض خطر میں ہو تو انصاف اور نا انصافی دھم اور ظلم قابل ہش اور شرمناک فعل ہر کسی کا اطلاق نہیں ہوتا اور ان میں سے کوئی راہ عمل میں حاصل نہیں ہونا چاہئے۔ تمام موانع کو برطرف کر کے صرف وہی راہ اختیار کرنی چاہئے جس سے ملک کا وجود اور اس کی آزادی قائم رہے جو شخص اخلاق کے عام تصورات سے ہٹا داس نہیں جھاڑ سکتا اس کے لئے انفرادی زندگی ہی درست ہے اور اسے عمرانی کی جرات نہیں کرنی چاہئے۔

یہ واضح طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ ماکیا ویلی اس حد اور پاس آکر وہ کس کی وجہ سے بعض اوقات کسی ضروری سیاسی کارروائی کو روک دینا پڑتا ہے حقیقی خوبیاں سمجھتا ہے یا موبہوم نیکیاں۔ کتاب مکران میں بعض جگہ وہ ایسی صفات کا ذکر کرتا ہے جو نیکیاں معلوم ہوتی ہیں گو بعض اوقات وہ مکرانوں کی تباہی کا باعث ہو سکتی ہیں۔ وہ اس بڑے مسئلے کے حل کی ہمنش نہیں کرتا جو یہاں پیدا ہوتا ہے کہ مائگی مشیت سے ایک شہری کے اخلاق اور اہل سیاست کے اخلاق میں باہمی تعلق کیا ہے۔ کیا یہاں اصول نیکیوں کی دو قسمیں ہوجاتی ہیں یا ایسی صفت کو جو ایک گروہ زیر بحث کو حصول خیر سے مانع ہو چکی کہنا اس اصطلاح کا غلط استعمال نہیں! ماکیا ویلی یہاں اسی ابہام کا مرکب ہوتا ہے جس کے اسلوب سے اخلاق کے جدید مخالفین بھی بری نہیں۔ ہادی النظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خیر و شر سے ماوراء کوئی سطح عمل پیش کرتا ہے لیکن حقیقت میں اس کا مقصد ایک جدید تعین دشمن یا متحدہ خیر اور نیک وہ جس کے تصورات کا ایک جدید اخلاق ہوتا ہے۔

لیکن جب ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ اس کا جدید تعین دشمن خیر یقینی اور مبہم سا رہتا ہے کیونکہ اس سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ قوت کا اس مقصد سے جس کے حصول میں وہ صرف کجائے کیا تعلق ہو گا۔ وہ اپنے وجدان طبیعت سے ترقی قوت کا ایسا پرستار تھا کہ اس مقصد کا خیال بھی اس کے ذہن سے نکلتا تھا جس کا ذیادہ ہونے کی وجہ سے قوت قابل قدر ہو سکتی ہے۔ وہ لوگوں کو اس لئے طاعت کرتا ہے کہ وہ کسی قوت کا اظہار نہیں کرتے نہ خیر کے لئے نہ شر کے لئے۔ چھوٹے چھوٹے گناہوں سے تو انکو نہیں گستا

لیکن وہ بڑے ہی مہذبہ اور ان جرموں کے ارتکاب سے گھبراتے ہیں جن کی غفلت ان کی شرم کو دھو ڈالتی ہے۔ مثلاً میں پاپا جولیس دوم (Pope Julius II) کیسا کہ پہلی ترین عہدہ داروں کے ہمراہ بغیر کسی شکر کے پرو گیا (Progia) میں داخل ہوا تاکہ اس شخص کے مطلق العنان حکمران ہو گئیوں (Boglioni) کو گدی سے اتار دے ہو گئیوں کے لئے یہ ایک موقع تھا کہ وہ اس امتحان جرات کرنے والے کو مغلوب کرے اور ایک ہی ضرب میں اپنے جانی دشمن سے رہائی حاصل کرے اس طرح وہ بڑی دولت کا مالک ہو سکتا تھا اور مستقبل کے لئے کلیسا کے حکمرانوں کو ایک مفید سبق پڑھا سکتا تھا کیونکہ وہ بچوں ایک ایسا شخص تھا جو زنا اور قتل اقربا سے نہیں گھبراتا تھا۔ اس نے جو پاپا کو بوجھل دیا تو یہ کسی اخلاقی محرک کی وجہ سے نہیں اس سے بیخبری نہ نکلتا ہے کہ انسان عام طور پر نہ تعلیم انسان طور پر بشر ہو سکتے ہیں نہ پورے طور پر نیک اور اس وجہ سے ایسے جو بڑے دامن پکارتے ہیں میں بڑی غفلت پائی جائے یا شرافت نفس کا اظہار ہو گیا وہ کیسی کمزوری اور بزدلی پر ظہور کرتا ہے اور اپنے معاصی پر نہیں کمزوریوں کا التزام لگاتا ہے مگر اس کی تباہی و تاراج سے معلوم ہوتا ہے جب وہ یہ سوال کرتا ہے کہ انسان اپنی قدیم غفلت سے کیوں گر گئے ہیں تو اس کو ال کی وجہ کی تعلیم نظر آتی ہے جس کے اثرات نے ان کو اپنا بچاؤ پایا اور اس تعلیم کا سب سے بڑا تعلق مذہب سے ہے۔ قدماؤ آبر و عزت نفس قوت و محنت جسم کو پسند کرتے تھے اور قدیم مذاہب ان خالی لوگوں کو جو سپہ سالار بہادر اور مقصدی ہونے کی وجہ سے شہرت حاصل کرتے تھے انہیں کا جامہ پہنا دیتے ہیں ان کے مذہبی رسوم شاندار ہوتے تھے اور ان میں اکثر خونی قربانیاں ہوتی تھیں جو لازماً لوگوں کے دلوں میں تندی اور دشمنی کا میلان پیدا کرتی ہوئی بر غلاف اس کے ہمارا مذہب مقصد اعلیٰ کو دوسرے عالم میں جا رکھتا ہے اور اس دنیا کی آرزو کو نظر حقیر سے دیکھنے کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ عجز اور انہی نفس کو بڑی شاندار نیکیاں سمجھتا ہے اور فکر و مراقبہ کی خاموشی زندگی کو خارجی امور کی علمی زندگی پر ترجیح دیتا ہے۔ اگر وہ ہم سے قوت کا بھی طالب ہوتا ہے تو قوت فعل کا نہیں بلکہ قوت برداشت کا۔ اس اخلاق نے انسانوں کو کمزور کر دیا ہے اور دنیا کو بے حرک اور شدت پسند آدمیوں کے سپرد کر دیا ہے جن کو یہ معلوم ہو گیا ہے کہ اکثر لوگ بہشت کی امید میں برہنہ بدلہ لینے کے

برداشت کرنے پر زیادہ مائل ہیں (Discorsi, II 2) اکیا دیلی ساتھ ہی کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ انسانی بزدلی عیسائیت کی غلط تاویل سے پیدا ہوئی ہے۔ لیکن ان افکار سے اس کا یہ مقصد نہیں ہو سکتا کہ وہ عیسائی اطلاق اور قدیم اخلاق کے تمام عقائد کو واپس لیتا ہے اور اس کا خود جس طرف میلان ہے وہ ظاہر ہے۔ مذہب اس کے نزدیک معنوں کے ہفتہ میں محض ایک ذریعہ اور قانون کے لئے ایک ناگزیر سہارا ہے ایک دانا شخص کو بہت کچھ پہلے ہی سے نظر آ جاتا ہے جو عوام انسان کو نظر نہیں آتا۔ اور اس لئے وہ اس پر یقین بھی نہیں رکھتے۔ اس لئے ضروری قوانین کے لئے دیوتاؤں کی مدد لینا پڑتی ہے۔ لائیورگس (Lycurgus) اور سولن کی تاریخ اس حقیقت کی شاہد ہے اور سادنا لا (Savonarola) نے اپنے ہم وطنوں پر بڑا اقتدار اسی طرح حاصل کیا کہ سچ یا جھوٹ ان کو اس بات کا یقین تھا کہ اُس کا براہ راست خدا سے تعلق ہے۔ مذہب ایک مستحکم بنیاد ہے جو ایک قوم کے اچھے رسم و رواج اور اس کی وحدت کے تحفظ کے لئے خاص طور پر مفید ہے نوما (Numa) کے مذہبی آئین و قوانین نے سلطنت روما کی عظمت و قوت کی تاسیس میں بڑا حصہ لیا۔ مشعل نے مکران کا فرض ہے کہ وہ قومی مذہب کی حفاظت کرے خواہ وہ اپنے نزدیک اُسے دھوکا ہی سمجھتا ہو۔ (Discorsi, I, 11-12)۔

ماکیا دیلی مذہب کو کوئی ایسی روحانی قوت نہیں سمجھتا جس کا ارتقا خود اس کے مخصوص قوانین سے ہوتا ہے اور جو ہمیشہ سیاست کی خدمت کے لئے تیار نہ رہے وہ اپنے اپنے لئے اندازوں اختیار کر لیتی اور حالات کی یکسانیت پر بہت زیادہ مجبور نہ رہتا ہے۔ اور اس امر کو نظر انداز کرتا ہے کہ تاریخ کے اعلیٰ ترین مظاہر اکثر غیر مرنی سرچشموں سے ایک بیک چوٹ پڑے ہیں یہ صحیح ہے کہ اُس نے خود ان کثیر واقعات کو بیان کیا ہے جس کے متعلق کوئی پیش بینی ممکن نہ تھی اور جو خود اس کے زمانہ میں واقع ہوئے اور جن سے یہ یقین پیدا ہو سکتا تھا کہ خدا اور تقدیر تمام اشیاء پر مکران ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انسانی ارادہ بے قوت ہے۔ خاص سیلاب کے وقت شاید اس کی روک تھام کے لئے کچھ نہیں ہو سکتا لیکن جب طوفان فرو ہو جائے تو ہم نہیں کھو دے سکتے اور بند بنا سکتے ہیں تاکہ آئندہ ایسی تباہی

واقعہ ہو۔ تقدیر اسی جگہ غالب آتی ہے جہاں اس کے سامنے کوئی مخالفت نظر نہ آئے
 (Principe Cap. X) لیکن وہ ان معاملات میں اثر دے سکتا ہے اور غیر ارادے
 کے تعلقات کو بالکل خارجی سمجھتا ہے۔ یہ ایک سیاست دان جو بڑی بڑی روحانی
 تحریکات سے بالکل باہر ہے اُس میں اتنی سمجھ ہی نہیں ہو گی کہ وہ نہروں اور بندوں
 کی صحیح تسمیہ میں رہنمائی کر سکے۔ ماکیا ویلی اس ضرورت پر بڑا زور دیتا ہے کہ مذہبی اور
 سیاسی تنظیمات اور سلطنت کے طریقوں کی وقتاً فوقتاً اصول اولیہ کی طرف رجعت
 کر کے احیا ہوتے رہنا چاہئے۔ مردورایام سے ایسے اضافے اور تبدیلیاں پیدا ہوجاتی
 ہیں جو ان کی قوت کے اصل مابذ میں بھی دست اندازی کر سکتی ہیں۔ انھیں حالات
 میں ہلکے یا درکھنا چاہئے کہ ان کی ابتدا کیسے ہوئی تھی۔ ایسے موقع پر خارجی معائب
 سے پیدا ہو سکتے ہیں جیسے گیلک (Gaelic) جنگ کے بعد جب روم کا احیا ہوا۔ یا
 خاص مستقل تنظیمات بھی ایسی ہو سکتی ہیں جیسے رومانی رہنمایان جمہور (Roman Tribunes)
 اور محنت یا لوگوں کے ایسے رہنما جن کی شخصیتیں دوسروں کے لئے مثال کا کام کیا
 جیسے سینٹ فرانسس اور سینٹ دومینیک (St. Dominic, St. Francis) نے
 دوبارہ لوگوں کی آنکھوں کے سامنے عیسائیت کا اصل نہ نہ پیش کیا۔ اور کلیسا کو اُس
 تباہی سے بچایا جو اس پر طاری ہونے والی تھی۔ یہ ماکیا ویلی کا ایک نہایت درخشاں
 خیال ہے لیکن اس کے نظام فکر کے حدود بھی اس سے نمایاں ہوتے ہیں ان تمام
 واقعات میں سے جو اس کے تجربے میں آئے اصول حقیقی کے مطابق مذہب کی تجدید
 سب سے اہم واقعہ تھا یہ تجدید تکرار محض نہ تھی اصلاح کلیسا نے ارتقاء سے روحانی کو
 نئے ہر استوں پر ڈال دیا کوئی سیاست دان جو مذہب کو محض ایک ذریعہ سیاست
 سمجھتا ہو اور اس کی اصل قدر و قیمت سے بیگانہ ہو واقعات پر کوئی دیر پا نقش
 نہیں چھوڑ سکتا۔ وہ اس بات کو نہیں سمجھ سکتا تھا کہ اس تجدید سے بالکل نئی قوتیں
 معرض عمل میں آسکتی ہیں ماکیا ویلی میں اسباب پنہاں کے متعلق کوئی بصیرت نہ تھی
 نہ صرف باطنی روحانیت بلکہ زندگی کے بہت سے پہلو اس کی نظر سے اوجھل رہے
 اس کو اس امر کا کوئی اندازہ نہ تھا کہ عملی اغراض مثلاً تجارت کا شکار اور علم
 جزئیات اور ان سے نئے عمرانی طبقوں کا قائم ہونا اس قدر ترقی کر گئے ہیں کہ

زمانہ جدید کی سیاست کے تعین میں ان کا بڑا حصہ ہے سیاست کو محض پیکار اور حشرات و مخلوقات سمجھنے کی وجہ سے ان تمام حوال کی طرف سے وہ اندھا تھا۔ اسکی سیاست یاد رہو اتنی کچھ نہ کہ وہ ان تمام بڑے تصورات سے بے تعلق تھی جن کے ذریعے سے تخلیقی قوتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ بہت سے حقیقت پسندوں کی طرح وہ اصل حقیقت کو چھوٹا سا ہے محض اس لئے کے وہ اسے سطح واقعات پر تلاش کرتا ہے کہ یہ بالکل قدرتی امر تھا کہ تاریخ کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے وہ صرف انہیں واقعات پر غور کرتا جن کا مشاہدہ اس کے لئے ممکن تھا یا جسے وہ ممکن سمجھتا تھا۔ اسی طرح پوسٹو مائٹری تو ہمت کی تنقید میں واقعات کی توجہ نجوم سے کرتا رہا لیکن فطری اسباب کے اصول کو پیش کرنے کے لئے دونوں قابل تحسین ہیں انہوں نے ایک نئی راہ نکالی اور متاخرین کے لئے اسی راستے پر اور آگے بڑھنا ممکن کر دیا۔ ماکیا ویلی خاص طور پر نہ صرف جدید زمانے کی ملی سیاسیات کا بانی ہے بلکہ تقابلی اخلاقیات کا بھی۔ اس نے اجماعاً سمجھتے ہوئے بتا دی باقی یہ بعد کی نسلوں کا کام تھا کہ تفصیلی تحقیقات کریں اور ساتھ ہی اپنے آپ کو ان چٹانوں سے بچائیں جن سے ٹکرا کر اس کا سفید فکر پاش پاش ہو گیا۔

پوسٹو مائٹری اور ماکیا ویلی کی وفات کے متواتر ہی عرصہ بعد اطالیہ کی آزاد ذہنی زندگی پر ایک ہلکے ضرب لگی۔ اس کا نقطہ انقلاب وہ ہے جب فلورنس و سری مرتزہ سٹافلہ میں اپنی آزادی کو بیٹھا اس پر ایک زبردست رد عمل واقع ہوا اور حکمہ اعتساب دینی دوبارہ پروٹسٹنٹ تحریک کی مخالفت کے لئے قائم کیا گیا۔ وہ اطالوی جن کو مذہبی یا ملی خیالات نے نئے راستوں پر ٹھال دیا تھا یا شہید کر دئے گئے یا ملا وطن ہو گئے لیکن خاص اسی عہد میں وہ نیا نظریہ کائنات اور وہ ملی طریقہ پیدا ہوا جو زمانہ جدید کی ذہنی ترقی میں اطالیہ کا سب سے بڑا کام ہے ہم پہلے یہ دیکھیں گے کہ انسان کے متعلق ایک نیا تصور کیسے پیدا ہوا اور ہمیں بہت سے اہم مظاہر پر غور کرنا پڑیگا جن سے ظاہر ہو تا ہے کہ نشاۃ جدیدہ کے احساسی خیالات اطالیہ کے باہر کس طرح صورت پذیر ہوئے۔

باچھبلام

MICHEL DE MONTAIGNE AND PIERRE CHARRON.

مونٹین اور شارون

(۸)

اس زمانے کا کوئی اور مفکر نشاۃِ جدیدہ کے مختلف پہلوؤں کو اتنا صاف اور
 اور بے طر پر واضح نہیں کرتا جتنا مونٹین (Montaigne) اور اس میں وہ مخصوص
 شخصیت تھی جو سولہویں صدی میں فرانس میں اسی طرح پیدا ہوئی جس طرح اس سے
 پہلی صدی میں اطالیہ میں سیاسی مفکرانوں اور مذہبی بحثوں سے پیدا ہوئی تھی خصوصاً
 مذہبی بحثوں نے مونٹین پر خاص اثر کیا کیونکہ وہ ان کا مبنی شاہ تھا۔ علاوہ انہیں
 سولہویں صدی کے فرانس میں ایک اپنی مخصوص انیت بھی تھی مونٹین جنوبی فرانس
 میں سکھایا میں ایک سربراہ اور وہ قائدانہ میں پیدا ہوا۔ اس کی تعلیم و تربیت بہت
 اچھی طرح سے ہوئی اس نے اطالیہ میں سفر کیا۔ اور اس کے بعد عمر کا اکثر حصہ
 اپنی جاگیر پر آزادی سے طاف میں گزارا وہ اپنے آپ کو اپنے زمانے کی سیاسی اور
 مذہبی بحثوں سے بچاتا رہا بلکہ وہ ایک نالک کے دور ہی سے دیکھتا رہا جو
 اس کی اس خلوت گزینی کی وجہ صرف یہی نہیں تھی کہ فرقہ بندیوں اور تبدیلیوں
 کے مشاہدے نے اس میں ایک روح تشکیک پیدا کر دی تھی اس کا بڑا باعث
 اس کی اپنی شخصیت تھی جس کو محفوظ رکھنا چاہتا تھا۔ اس کے مطالعہ کی سب سے
 طویل غرض یہی تھی۔ اس کے معنائیں (Essais) جن کی پہلی دو جلدیں ۱۵۸۰ء اور

تیسری شے میں مشابہت ہوئی صورت اور معنی دونوں کے لحاظ سے بالکل منفی ہیں۔ تمام مضامین سے زیادہ میں خود اپنا مطالعہ کرتا ہوں یہ میری فوق الفطرت مابعد الطبیعیات ہے اور یہی میرا فلسفہ فطرت ہے۔ ۱۳-۱۱۱ اس کتاب میں اسکے مطالعہ معاملات و ظواهر کے متعلق تفصیلی معلومات ملے ہیں آزادانہ طور پر لکھی گئی ہے اور اس میں کوئی خاص ترتیب ملحوظ نہیں وہ غور و فکر کو کھیل اور تفریح سمجھتا ہے وہ اپنے خیالات کی باگ و ڈھیل چھوڑ دیتا ہے اور پڑھنے والوں کے سامنے اسی بے ترتیبی سے پیش کر دیتا ہے جس بے ترتیبی سے وہ اس کے دل میں پیدا ہوتے ہیں وہ پہلے دہیا چپے ہی میں کہہ دیتا ہے کہ میں خود اپنی نسبت لکھنا چاہتا ہوں۔ اور اگر رسم و رواج اس کو اجازت دیتا تو وہ خوشی سے اپنے متعلق اور تفصیل سے لکھتا۔ اپنے مضامین کی تیسری جلد میں اس نے پہلی دو جلدوں کی نسبت اس سمت میں اور بھی زیادہ آزادی رہتی ہے اور کہنے سالی کے حق آزادی سے فائدہ اٹھایا ہے۔ اپنے آقا سے اس قسم کی مشغولیت جس میں انسان اپنے آپ کو اپنے خیالات کے حوالہ کر دیتا ہے اور اپنی کیفیات قلب میں مستغرق رہتا ہے جدید زمانہ کے انسانوں کی ایک صفت ہے اس کا مطلب یہ ہو گا ہے کہ فرد ذاتی مفروضات سے آزاد ہو گیا ہے اور اجتناب سے بے پروا ہو کر اپنی بات خود اپنی فطرت کے حوالہ کر دیتا ہے کہ بدھ چاہے اس کو لے جائے گا

اس کی وسعت مطالعہ خصوصاً ادب قدیم میں حیرت انگیز ہے اس کی تعانیف میں اقتباسات کثرت سے ہوتے ہیں اور انسانی آراء و احساسات اور جذبات کی وضاحت کے لئے وہ بڑی تعداد میں امتیازی خصوصیات کو بیان کرتا ہے علمی معامات میں مایکادوی سے بھی زیادہ طریق تقابل بھی استعمال کر دیا ہے اور جیسے کہ عام طور پر یقین کیا جاتا ہے محض اس لئے نہیں کہ معاف آراء اور سیلانات کی کثرت اور بے فکری سے ارتقائی نتائج اخذ کرے اس کو انفرادی امتیازات میں کچھ ہے اور اسے ثروت مواد سے برجستہ ایک انسی ہو نیکی لطف بھی آتا ہے۔ جس چیز پر وہ فریفتہ ہے وہ صرف دنیا کے علم کے باطنی اختلافات نہیں بلکہ علم مظاہر کے الحمد و عالم کا منظر ہے

نہ صرف اس کی انیت نے بلکہ اس کی انفرادیت نے بھی اس کا کشش کا

مختلف بناد یا کہ تعصب اور ادا نیت سے کسی ایک مسئلہ کو زبردستی منوانا چاہیں۔ اس
 کے خلاف فیاضی اور سفیانہ دونوں قسم کی ادعائیت پر عمل کیا وہ کچھ مخصوص طور پر II, 18 اگر
 حقائق فوق الفطرت پر ہمارا ایمان مانع ہو اگر اہمیت کی ایک کرن ہمارے ملکیت کے
 ہستی کو چھو بی جائے تو ہماری زندگی بالکل مختلف ہو جائیگی۔ اہل احکام کی اطاعت میں
 چارے تمام تعلقات کی ہیئت بدل جائے اور مذہبی عقیدے غیر شرعیہ جذبات کو اُبھار
 کر انسان کو انسان کا دشمن نہ بنادیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم اہل حقوں کے نہیں بلکہ ہم
 وہ روایت کے پیرو ہوتے ہیں اور اکثر ہمارے جذبات ہمارے ایمان کے محرک ہوتے
 ہیں۔ مذہبی جنگوں میں خالصاً لوجہ اللہ شاہی فوج کا ایک دستہ بھی اٹھا ہوا ہے۔ ان
 زبردست اثرات سے قطع نظر کر کے بھی یہ بات بالکل یہی ہے کہ ہمارا تصور رات
 قائم کرنے کا ملکہ ہماری فطرت کی حدود سے باہر کسی شے کا تصور ہی نہیں کر سکتا۔ ہم
 اپنی ہی صفات کو گھٹا بڑھا کر مختلف تصورات قائم کر سکتے ہیں لیکن ان تصورات کے
 حدود سے باہر نہیں نکل سکتے۔ علاوہ ازیں ہم ہستی کی دیکھی کا خاص مرکز اس کی انہی ذات
 اور فطرت ہوتی ہے اسی لئے ہم خدا کو انسان کی صورت پر قیاس کرتے ہیں اور یقین کرتے
 ہیں کہ دنیا میں ہر شے انسانوں کے وضع کی گئی ہے۔ لیکن کیا حیوانات خدا کو
 اپنے اوپر قیاس نہ کرتے ہو گئے۔ جو شخص خدا کے متعلق کچھ جانے کا دعویٰ کرتا ہے وہ لازماً
 اس کو اپنی ہی مثال لاتا ہے۔ مذہب کے متعلق تمام قسم کے تصورات میں یہ تصور زیادہ
 قریبی عقل ہے کہ خدا ایک ناقابل فہم قوت ہے۔ وہ خالق ہے اور قیوم ہے۔ وہ غیر مطلق
 اور کمالی مطلق ہے اور مختلف انسان اس کو جس صورت سے بھی قیاس کریں اور جس
 انداز سے بھی اظہارِ تعلیم کریں وہ ان کی اطاعت کو خوشی سے قبول کرتا ہے۔ ادعائی
 مذہب کی اس تردید سے یہ نتیجہ نہیں نکلا کہ عقل انسانی کے متعلق تلافی کی جائے۔
 انسان تمام مخلوقات میں سب سے زیادہ متکبر بھی ہے اور سب سے زیادہ مصیبت زدہ
 بھی غصہ ہمارے ایک پیدائشی مرض ہے وہ اپنے آپ کو دیگر مخلوقات سے بہت بلند
 سمجھتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ حیوانات اور انسان میں اتنا فرق نہیں جتنا خیال کیا جاتا
 ہے اس کے ثبوت میں سائنس نے بڑی تفصیل سے جانوروں کے عقل و احساس
 کے متعلق ثبوت پیش کیے ہیں۔ اپنے آپ کو باقی مخلوقات سے ملحدہ سمجھنے کی کوئی

وہ اسے نظر نہیں آتی۔ انسان کا علم بہت ناقص ہے اس کے حواس غیر متعین ہوتے
 خطا پذیر ہیں۔ ہم کسی نہیں کہہ سکتے کہ انھوں نے حقیقت کو ہمارے سامنے پیش کیا ہے
 حواس کو دنیا ایسی ہی معلوم ہوتی ہے جیسی ان کی اپنی فطرت و حالت ہے۔ اور مانگ
 حسی میں خارجی اشیاء نہیں بلکہ محض کالات جس کی کیفیت ظاہر ہوتی ہے

حواس پر یقین کرنے کے لئے ہمارے پاس ایک ایسا آلہ ہونا چاہئے جو
 ان کی تصدیق و تکذیب کر سکے اور پھر اس آلہ کی جانچ کے لئے ایک اور آلہ ہونا چاہئے
 اس طرح لا انتہایا مثل جس کی آخری فیصلہ تک نہیں پہنچتی۔ استدلال میں ہر شے خود
 کسی اور شے کا متعلق ہوتا ہے۔ اور اسی طرح آخر تک یہ سلسلہ چلا جاتا ہے۔ اس
 کے ساتھ جب اس مار کا بھی اضافہ کریں کہ نفس اور معروض دونوں متواتر بدلتے
 رہتے ہیں اور کوئی چیز غیر متغیر اور اپنی حالت پر قائم نہیں تو ہائی کیا رہتا ہے۔ اختلافات
 اس کثرت سے ہیں کہ کلی قوانین اور انواع کو قائم کرنے کی کوشش بیکار ہے۔ کوئی
 کلی قانون افراد اشیا کی کثرت پر عادی نہیں ہو سکتا۔ جتنا زیادہ طور کرو اتنا ہی اختلافات
 نظر آنے لگتے ہیں۔ اور ان اختلافات کو کسی مشترک نقطہ نظر کے تحت لانے کی
 کوشش ہم کو اس سے آگاہ کر دیتی کہ ان میں ناقص داخلی موجود ہے اس لئے مقابلہ
 سے کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ اخلاق و قوانین میں بھی متواتر تبدیلیاں اور وسیع اختلافات
 پائے جاتے ہیں کوئی قدرتی قانون ایسا نہیں بنا سکتے جس پر تمام انسان کار بند ہوں۔
 اخلاق زمان و مکان کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ اس نیک کے متعلق کیا کہا جائے
 جو کل تک نیک شمار ہوتی تھی لیکن آئندہ نیک شمار نہیں ہوگی اور جو دیر یا کو مجبور کرنے پر
 دوسرے ملک میں رجم قرار دیا جاتا ہے۔ کیا سچائی بھی پہاڑیوں میں محدود ہو کر سچائی
 رہتی ہے اور ان کے اس پار وہی سچائی مچوٹ ہو جاتی ہے۔ تفکیک ہی انسان کا آخری
 علم وادما ہے لیکن سچ کو کسی پورے طور تک یعنی نہیں سمجھنا چاہئے ہیں نہیں کہنا چاہئے کہ
 ہم کو نہیں جانتے بلکہ استنبہامی انداز میں اظہار حیرت کرنا چاہئے یہیں کیا جاتا ہوں اس تمام
 انداز فکر کو وجہ سے تفکیک کو نوین کی طرف منسوب کیا جاتا ہے کیونکہ اس ارتیاب کو اس کے ٹکڑا کر آخری نتیجہ
 خیال کیا جاتا ہے پاکستان کی رائے بھی اسکے متعلق ہی ہے لیکن اس سے نوین کے تصور حیات کے
 اس اصول پر کوئی اندویش پڑتی جو اسکے تمام ٹکڑا کا محور ہے اور جسکی بنا پر اس نے زندگی کا ایک تمثیل

عالم کیسے ہے۔ لیکن ہوشین نے جو ایک لائے بالی طرز میان کا مادی ہے اپنے تصور زندگی کو خالص فلسفیانہ کیوں ادا کرتا۔ اس کا آخری نتیجہ مذاہب کا حیرت انگیز اختلاف یا تشکیک یا انفرادیت نہیں۔ تمام اشیاء کی تہیں اس کو ایک لامحدود زندگی نظر آتی ہے فطرت کی عظمت اور لامحدودیت کا قائل ہے جس سے اشیاء برآمد ہوتی ہیں اور جس کی قوت ایک خاص طریقہ سے ہر مخلوق میں صورت پذیر ہوتی ہے۔

اس طرح مویشین غزوہ علم پر حملہ کرنے پر قناعت نہیں کرتا وہ اس میں یہاں تک مبالغہ کرتا ہے کہ جہالت کی مداہی پر اقرار آتا ہے کیونکہ جہالت میں مادر فطرت پوری قوت اور آزادی سے ہماری رہنمائی کر سکتی ہے جبکہ علم و فن اس کے مزاحم نہیں ہونے لگتا ہم جہالت سے اس کی مراد بے فکر و بے تربیت غلامی طبیعت نہیں بلکہ وہ لاعلمی مراد ہے جو انسان میں اپنی عقل کے حدود کے سمجھ جانے سے پیدا ہوتی ہے دروازے کو کھٹکھٹانے ہی سے معلوم ہو سکتا ہے کہ دروازہ بند ہے اس کو چھوئے بغیر اس کے سامنے کھڑے رہنے سے یقینی طور پر کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ سدود ہے یا نہیں لاعلمی صرف ایک اچھے سر کے لئے اچھا نکتہ بن سکتی ہے چھوئے اور بڑے تمام امور میں فطرت کا تصور مویشین کے لئے بہت اہمیت رکھتا ہے۔ مثلاً مرض کے مسئلہ میں وہ المہاکا مخالف ہے کیونکہ وہ فطرت کی قوتوں کا مصرفانہ استعمال کرتے ہیں اور اس کے خاص اعمال کے ارتقا کو روک دیتے ہیں۔ ہر مہمتی کی طرح بیماری بھی کچھ عرصہ ترقی کرنے کے بعد خود فنا ہو جاتی ہے اس کے عمل میں دخل دینا بے کار ہے ہمیں چاہئے کہ فطرت کو اس کی اپنی حالت پر چھوڑ دیں وہ معاملے کو ہم سے زیادہ سمجھتی ہے ہمیں فطرت کے فرمان کے سامنے سر تسلیم خم کرنا چاہئے۔ کائنات کی ہم آہنگی کی طرح ہماری زندگی بھی اضداد پر مشتمل ہے بیماری اور موت صحت اور زندگی اسی تسبیح کے اونچے نیچے مشروہیں۔ تعلیم کے مسئلے میں بھی وہ فطرت کو آزاد چھوڑنے کا قائل ہے تعلیم کو احساس اور اخلاق کی ترقی کا ذریعہ سمجھنا چاہئے اور تجربہ زندگی تصرف ذات کی بہترین درس گاہ ہے۔ فطرت کے تصور پر زور دیتے ہوئے وہ اپنی تشکیک کو پس پشت ڈال دیتا ہے۔ معاملات کو غلط نمونہ پر جانچنے سے بچنے کی صرف یہی ترکیب ہے کہ ہم اپنی عظمت مار اور فطرت کو ہمیشہ نگاہ رکھیں۔

کے سامنے رکھیں۔ وہ ہمارے سامنے ایسی عام اور مسلسل کثرت اور تنوع پیش کرتی ہے جس میں ہم خود اور وہ تمام اشارہ نہیں ہم عظیم الشان سمجھتے ہیں ناچیز معلوم ہوتی ہیں یہ نظارہ عظمت و تنوع بے وجہ تنگ دائرے قائم کرنے سے مانع ہو گا واداری اس طرح پیدا ہو سکتی ہے مذہب کے متعلق ہم موشن کا آخری فیصلہ بیان کر چکے ہیں کہ ہستی نامعلوم کی پرستش مختلف اقوام مختلف طریقوں سے کرتی ہیں سب کو اس میں آزادی ہونی چاہئے۔ اور یہی خیال اس کی قدامت پرستی کی بنیاد ہے۔ وہ کہتا ہے ”نئے طریقے مجھے اچھے معلوم نہیں ہوتے خواہ وہ کسی صورت میں پیش ہوں۔ یہ میں جانتا ہوں کہ مرد و قوانین ہمیشہ معقول نہیں ہوتے مگر قوانین کے صائب ہونیکا مدار ان کی صداقت پر نہیں بلکہ اس امر پر ہے کہ وہ قوانین ہیں۔ قانون محض قانون ہونے کی وجہ سے واجب تعظیم ہے یہی اس کی مطلق العنانی کی اساس ہے (رواج دنیا کا بادشاہ ہے) نصیر بھی ایسی چیز کا پابند ہے جس کی تعظیم کا وہ عادی ہے اور عادت کو ترک کرنا باعث الم ہوتا ہے وانا انسان کی روح اپنے باطن میں آزاد ہونی چاہئے لیکن خارجی امور میں مرد و قوانین اور رسم و رواج کی پابندی لازمی ہے ان کا نظم البدل پیش کرنے کی کوشش کرنا ایک اعتقاد ادا ہے۔ اگرچہ موشن نے اسے ان الفاظ میں بیان نہیں کیا لیکن اس کے خیالات میں یہ یقین مضمر ہے کہ رسم و رواج فطرت کے مظاہر ہیں اس لحاظ سے اس کی قدامت پرستی اس کے ایمان بالفطرت کا ایک جزو ہے گو خود اس کے اصول کے مطابق جدید بھی فطرت کا ایسا ہی مظہر ہے جیسا کہ قدیم کو

موشن کی سب سے پہلی امتیازی خصوصیت جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی اس کی انفرادیت بھی اسی تصور فطرت پر قائم ہے۔ اگر ہر شخص اپنی طبیعت کی کیفیات کا بنوڑ مطالعہ کرے تو اس کو معلوم ہو گا کہ اس کی ایک خاص فطرت اور خاص انداز اور سیرت عامل ہے جو خارجی اثرات کی مزاحم ہوتی ہے اور اس کو ناموزوں جذبات سے محفوظ رکھتی ہے۔ اس سیرت کا جو ہر ناقابل تغیر ہوتا ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ میں کسی اور سیرت کا آرزو مند ہوں اور اپنی سیرت سے متغیر ہوں اور اسے طعن سمجھوں لیکن جو بات میری فطرت کی بنیاد میں موجود ہے اس سے پشیمان ہونا بیکار ہے

کیونکہ پشیمانی اسی امر کے متعلق مفید ہو سکتی ہے جسے بدل سکیں۔ اسی سیرتِ آمرہ کے ذریعے سے فطرت ہر فرد سے ایک مخصوص تعلق رکھتی ہے ہر قسم کے راہبر کار سے ساقطہ اس طرح ہر شخص کے متعلق اس کی مخصوص سیرت کو مدنظر رکھتے ہوئے کوئی رائے قائم کرنی چاہئے کہ موٹین، افراد کی مخصوص فطرت کے حقوق کو بھی ملحوظ رکھنا ہے۔ برکلیت کے حقوق کو بھی یکساں ہر فرد میں تبدیلی کا لہر اور احیائے مطلق چاہتا ہے۔ مگر موٹین تبدیلی مطلق کو ناممکن سمجھتا ہے۔ اگر توبہ سے مراد اس قسم کی تبدیلی ہے وہ توبہ کی حقیقت ہی کا منکر ہے۔ توبہ وہیں ممکن ہے جہاں انسان کی طبیعت میں کوئی ایسا اصول ہو جو عمل پورے کی پوری طرح واضح ہو جائے پر الگ اسکے عقل سب قسم کے افکار کا علاج کر لیتی ہے اور ہر قسم کے رنج کو کم کر دیتی ہے مگر پشیمانی کی تکلیف اس سے پیدا ہوتی ہے اور یہ تمام آلام سے زیادہ شدید ہے کیونکہ یہ ہمارے باطن سے تعلق رکھتی ہے جیسے کہ بیمار کی سردی اور گرمی باطنی ہونے کی وجہ سے باہر کی سردی اور گرمی سے زیادہ تکلیف دہ ہوتی ہے۔ اسی طرح جب ہم نیکی کرتے ہیں اور ہمارا ضمیر مطمئن ہوتا ہے تو ہمیں ایک باطنی تسکین اور شریفانہ عجز و رکاوٹ کا احساس ہوتا ہے۔ موٹین کے نزدیک دوسروں کی تعریف کو نیک اعمال کا اجر سمجھنا ہی کی بنیاد ریت پر قائم کرنا ہے۔ خاصاً اس کے زمانے میں جبکہ عوام کا کسی شخص کو پسند کرنا ایک بری علامت تھی۔ ہر شخص کے پاس ایک باطنی کسوٹی ہوتی چاہئے جس سے وہ اپنے اعمال کو جانچ سکے ”مجھ کو خود ہی اپنے اعمال کا محتسب ہونا چاہئے دوسرے تیری فطرت کو اتنا نہیں دیکھ سکے جتنا تیرے فن کو“ خود ہمارے ہمسائے بھی قرب کی وجہ سے ہمارے متعلق غیروں کی نسبت مختلف رائے رکھتے ہیں۔ ہماری فطرت کے متعلق زیادہ بصیرت رکھنے والی وجہ سے ان کو معلوم ہو سکتا ہے کہ ہمارے درخشاں ظاہری اعمال پانی کی وہ صاف دھاریں ہیں جو دُندل سے نکل رہی ہیں۔ خارجی اعمال سے انسان کے باطن کے متعلق کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے (Essais iii)۔

یہ کسوٹی کیسے بنتی اور انسان کی طبیعت کے جذبہ فکر اس سے اس کا تعلق ہے۔ مانٹین نے با التفصیل بیان نہیں کیا۔ اور اس امر میں بعد میں آنے والوں کے لئے ایک بڑا مسئلہ چھوڑ گیا۔ علمی معاملات میں تو اس نے ایک اچھے و لغ کی یہ

تقریف کی ہے تو وہ اپنی لامطی میں فطرت کے آگے تسلیم خم کر دیتا ہے۔ لیکن عقلی زندگی میں وہ ہر بات فطرت کے حوالہ نہیں کر دیتا کسی فرد کی فطرت اپنی خاص سیرت کو حامل اور ارادہ کی مدد سے ڈھالتی ہے اور صرف توجہ اور محنت ہی سے انسان کی مخصوص سیرت کو مسخ ہونے سے بچا سکتی ہے۔ مائٹن پوری طرح جانتا ہے کہ وہ خود کسی بڑے شجاعانہ ارادہ کا مالک نہیں ہے۔ اپنے متعلق اس کی رائے ہے کہ اگر اس میں کوئی نیکی ہے تو محض خوبی تقدیر سے اپنے اختیار سے پیدا کردہ نہیں وہ اس بات کے لئے شکر گزار ہے کہ وہ ایک اچھے خاندان میں پیدا ہوا اور اچھی تعلیم پائی وہ اکثر برائیوں سے خصوصاً ظلم سے قدرتی طور پر متنفر تھا۔ مگر وہ یہ نہیں بتاتا کہ اگر اسے خوش قسمتی سے ایسی اچھی طبیعت نہ ملی ہوتی تو اس کا کیا حال ہوتا طبیعت کی باطنی پیکار اور غلبہ کو وہ برداشت نہیں کر سکتا۔ عقل ہمیشہ اس کی طبیعت پر قابض رہنا چاہتی ہے مگر اکثر یہی چوتتا ہے کہ جن جذبات کی وہ اصلاح نہیں کر سکتی ان کی آلودگی سے اپنے آپ کو بچاتی ہے۔ بایں ہمہ اس کا ایمان تھا کہ اعلیٰ ترین لذت نیکی ہی سے وابستہ ہے۔ پیکار باطن محض ایک عبوری حالت ہے ادنیٰ درجہ کی لذتیں ہنگامی اور ناپائیدار ہوتی ہیں اور ان کے بعد اکثر طبیعت کو پشیمانی ہوتی ہے۔ وہ نسکین کامل جو حسی لذات اور عقل کے احکام کو پورا کرنے کی تکلیف دہ کشمکش دونوں سے دور ہے صرف اسی کو میسر ہو سکتی ہے جس کی سیرت باطنی اچھے اعمال میں صورت پذیر ہوتی ہے ایک ایسی سیرت کا پید ا ہو جانا جس میں طبیعت میں کوئی کشمکش باقی نہ رہے مائٹن کے نزدیک بلند ترین مقصد حیات ہے۔ اپنے متعلق اُسے معلوم ہے کہ اس کا شمار ان لوگوں میں ہے جو بہادرانہ طور پر جدوجہد کرتے ہیں اور نہ ان میں جو ہر قسم کی پیکار سے بلند ہو جاتے ہیں لیکن وہ بہادر رجوعوں کی غفلت کا مداح ہے۔ اُس کی اپنی کمزوری اُسے دوسروں کی قوت کی طرف سے اندھا نہیں کرتی۔ گو وہ خود زمین پر چلتا ہے۔ مگر وہ دوسروں کی بلند پروازی کو بھی دیکھ سکتا ہے۔ تاہم وہ اسے کوئی سمولی بات نہیں سمجھتا کہ ایک ایسے زمانہ میں جبکہ نیکی محض ایک اسم بے سہلی رہ گئی تھی۔ اس میں اطلاق رائے قائم کرنے کی قوت باقی تھی۔

مائٹن نے تصور فطرت کی تاریخی مقدمات کے انداز میں کی ہے لیکن اُس نے

اس تصور کو یونانی مفکرین کی نسبت بہت زیادہ وسیع کر دیا۔ انفرادیت کے تصور کے ساتھ اس کا گہرا تعلق قائم کر کے وہ فطرت کے تصور کو لا محدود کر دیتا ہے۔ اگر مائٹن فطرت کو انسانوں کی مصنوعی زندگی کے مقابلہ میں پیش کرتا ہے تو وہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ یہ غلط ہے کہ انسان صرف چند مخصوص طریقوں کو سمجھ سکتا ہے اور فطرت کی ثروت کو نظر انداز کر دے جو انداز کے مظاہر بھی پیدا کر سکتی ہے اور اس لئے جس کے لوگ محض شخصیتوں کی خاص زندگی کے متعلق سمجھتی برتتے ہیں مالا محو اپنی شخصیت کے ارتقا کا ان کو ایسا ہی حق ہے جیسا کسی اور کو۔ لا محدودیت اور انفرادیت کے متعلق ان خیالات کی وضاحت کرنا مستقبل کا کام ہے۔ مائٹن کی تفکیک غیر معمولی قوت مشاہدہ اور انیسٹی علم نے اس کے لئے وہ آزادی نفس اور ذرا بیچ پیدا کر دئے تھے جو ان تصورات کی ماہیت کو جملانے کے لئے ضروری تھے۔ اس کی تفکیک نے جو حقیقت میں آزادی فکر کے حق کا ادما تھا اُسے مصنوعی حدود کو توڑنے کی ترغیب دی اور اُس کے وسیع تجربہ اور علم نے اُس کو یہ بتایا کہ ان حدود کے پرے کچھ ایسے انداز بھی موجود ہیں جن میں لا محدود فطرت نے اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے۔

موتیوں نے سائنس میں وفات پائی۔ اس قسم کے منکر کو پر د کیسے مل سکتے تھے اس کا فکر بالکل ذاتی تھا اس کی طبیعت میں کچھ ایسے عناصر بکھرا ہوئے تھے جو اس ترکیب میں اور طبائے میں نہیں پائے جاتے۔ صرف ایک ہی شخص ہے جو قریب قریب اس کا پیرو ہے اور جس نے اس کے خیالات کو مرتب کیا گو اس میں اس نے موتیوں کی دنیا کے فکر کے صرف ایک ہی پہلو پر نظر رکھی ہے لیکن اس پہلو کے نہایت اہم ہونے میں کوئی شک نہیں (Pierre Charron) پیر شارون کے فلسفیانہ خیالات کا ماخذ موتیوں ہے۔ وہ ۱۵۵۰ء میں پیرس میں پیدا ہوا پہلے قلذونی وکالت کرتا رہا لیکن بعد میں پادری ہو گیا اور وعظ کہنا شروع کیا اور کیتھولک مذہب کی حیات میں پرمیشکوں اور آواز اور خیال لوگوں کے خلاف گفتار دیا ان نقایص میں سب سے زیادہ قابلِ ممانعہ وہ کتاب ہے جس کا عنوان (De la Sagesse) (متعلق بر عقل) ہے جس نے اس میں اس کی وفات سے تیس سال پیشتر شائع ہوئی جس میں اس نے اسی ماہی خیال کی

پوری طرح سماعت کی ہے جو ہمیں دیو میونازی کس ادبی اور فنی میں ملتا ہے یکہ اخلاقیات اور سیاسیات کی بنا فطرت انسانی پر قائم ہونی چاہئے۔ اس نے اس لامعی پر بہت زور دیا ہے جو حقیقی علم ذات سے پیدا ہوتی ہے بغور مطالعہ کو نہ سے ہمیں انسان کی فطرت کا بھی اندازہ ہوتا ہے اور ذلت کا بھی۔ عقل فطری تمام اشیاء کا سمیاری نہیں ہو سکتی اسنے ہم کو کیسا کی قدیم تعلیم پر قائم رہنا چاہئے اور نئے عقائد میں مبتلا نہیں ہونا چاہئے شہر وں بھی مونٹین کی طرح اصول اور تلب سے قدامت پرستی کا اختراع کرتا ہے لیکن عجیب بات ہے کہ اس نے مذہب اور اخلاق کے باہمی تعلق پر بھی بحث کی ہے جس پر مونٹین نے کچھ نہیں کہا۔ مذہب اور اخلاق دوش بدوش ملتے ہیں لیکن ان کو ایک دوسرے کے ساتھ مخلوط نہیں کرنا چاہئے کیونکہ ان کے سرچھے الگ الگ میں نیکی کا انحصار مذہب پر نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اس طرح نیکی ایک عرضی چیز بن جاتی ہے اور فطرت صحیحہ کا سرچشمہ اس کا خلاف نہیں رہتا۔ شہر وں کے عقائد میں "میں چاہتا ہوں کہ آدمی نیک رہے۔ خواہ جنت اور دوزخ کا جو ذہن بھی ہو کسی شخص کا یہ کہنا کس قدر قابل نفرت معلوم ہوتا ہے کہ اگر میں مصلحتی نہ ہوتا یا مجھے خوف مذہب نہ ہوتا تو میں بول کر یا میں چاہتا ہوں کہ تو اس لئے نیک ہو کہ یہ فطرت اور عقل کا تقاضا ہے اور تمام کائنات عقل جس کا ایک جزو ہے میں ہی چاہتی ہے اور اسی لئے کہ تجھے اپنے جوہر اور اپنے مقصد حمایت کے خلاف مل نہیں کرنا چاہئے۔ مناس کا نتیجہ خواہ کچھ ہی ہو۔ اس طرح جب اخلاق کی بنیاد مستحکم ہو جائے تو مذہب کی تعمیر اس پر قائم ہو سکتی ہے لیکن اس کے برعکس مذہب کو اخلاق کی بنیاد قرار دینے سے اچھے نتائج پیدا نہیں ہوتے۔

اس طرح اخلاقیات کی آزادی کا احترام ایک مستحکم یادری کی زبان سے تعجب خیز معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایک نفسیاتی مسئلہ ہے کہ شہر وں جو تصور اعرصہ قبل ایک جوشیلا مستحکم یادری تھا اس خیال کی طرف کس طرح آیا۔ اس سے کم از کم اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ اس زمانے میں اس سمت کی طرف ایک ذہن درست میلان پایا جاتا تھا۔

بانتخبم

(لدوویکوس وائیوس) (Ludovicus Vives)

نشۂ جدیدہ میں انسان سے تعلق رکھنے والی ہر بات کی نسبت جس قدر بھی پیدا ہو گئی تھی اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ نظام نفسی کا علمی مطالعہ چاہئے۔ اگرچہ نفسیاتی افواہیں اور نفسیاتی خیالات تا سہ کورہ بالا مغلوں کے خیالات کا جزو اہم ہیں تاہم دور غلطیاد مسائل سے علوہ اس کی کوئی مستقل شناخت نہیں ہوئی تھی علاوہ انہیں اس زمانے میں نفسیاتی مطالعہ محض نظری تھا اگر کوئی شخص اس زمانے کی خالص نفسیات کا نمائندہ شمار ہو سکتا ہے تو وہ لدوویکوس وائیوس ہے جو ہسپانیہ کا باشندہ تھا وہ ایک خاموش طالب علم ایک سرگرم اسی اور ایریس (Erasmus) ساکن روڈریم کا دوست اور پروفیسر نفسیات اور درسیات میں اس کی خاص اہمیت ہے وہ ۱۴۹۹ء میں وینس (Valencia) میں پیدا ہوا اسپین میں تعلیم پائی اور تا دم مرگ شہرہ تک بروکس میں رہا کچھ عرصے تک وہ ہنری ہشتم شاہ انگلستان کی لڑکی کا آئینہ رہا۔ لیکن طلاق کے جھگڑے کی وجہ سے انگریزی دربار سے اس کے تعلقات منقطع ہو گئے۔

وائیوس ایک سچا کیتھولک تھا لیکن اپنے صلح پسند اور صبح انداز فکر کی وجہ سے اس نے ۱۵۱۳ء میں ایک آزادانہ خط (Pope Hadrian VI) پاپا ہسیندرین کے نام لکھا جس میں اس نے یہ خواہش ظاہر کی کہ ایک مجلس عامہ منعقد کی جائے جو اس امر کا فیصلہ کرے کہ پرہیز گاری اور اخلاق کے لئے کون کون سے عقائد لازمی ہیں اور کون کون

مسائل کے متعلق آزاد اور تحقیقات جائز ہو سکتی ہے تاکہ کلیسا کے اندر ہر ملک اختلافات باقی نہ رہیں۔ بعد ازاں وہ رواداری اور عیسائیت کی آزادانہ تاویل کی حمایت کرتا رہا۔ درسیات کے لحاظ سے اپنے زمانے کے لئے وہ بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ تعلیم کے متعلق بہت سے عمدہ خیالات جن کو بعد میں (Jesuits) جیسوئٹس نے عمل جامہ پہنایا حقیقت میں وائیٹس ہی کا تجربہ کرتے تھے اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ لوپولا (Loyola) سے اس کی طاقت تھی لہذا نیا تقید اور درسیات مسائل میں اس کا شغف اس امر کا محرک ہوا کہ وہ عام حیثیت سے علمی طریقے کی جانچ کرے وہ چاہتا ہے کہ تجربے کو تمام علم کی بنیاد قرار دیا جائے نفسیات کے دائرے میں اس نے خود اس تقاضے کو پورا کرنے کی کوشش کی اس لحاظ سے اسے جدید تجربی نفسیات کا بانی کہہ سکتے ہیں اپنے دیگر معاصرین کی طرح وہ زمانہ قدیم کے کثیر مواد علمی سے فائدہ اٹھاتا ہے لیکن اپنے تجربے سے ہر بات کی تصدیق کرنا چاہتا ہے اس کی کتاب (De Anima et Vita Brügge 1538) میں بہت سے طبع زاد خیالات پائے جاتے ہیں ذہنی مظاہر خصوصاً جذبات کے متعلق اس کا بیان اب بھی مفید ہے اس کی کتاب نے سولہویں صدی کے نفسیاتی مسائل پر بہت بڑا اثر ڈالا۔

وائیٹس کا تجربی نقطہ نظر اس کی کتاب (De Anima) کے جز اول کے اس حصے سے خاص طور پر واضح ہوتا ہے جس کا عنوان ہے روح کی نشے ہے ان مشکلات کی طرف توجہ دلانے کے بعد جو اس سوال کے جواب میں پیش آتی ہیں وہ کہتا ہے کہ حقیقت میں چار امشا اس سوال سے یہ نہیں ہوتا کہ روح ہے کیا۔ بلکہ ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ اس کی فعلیت کیا ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ اپنے نفس کا علم حاصل کرو اس سے مراد ماہیت روح نہیں بلکہ وظائف روح کا علم ہے۔ اس نے یہاں نہایت یقین سے اس ادعا کو پیش کیا ہے کہ علم کا تعلق صرف مظاہر نفس سے ہے اور ماہیت روح کے کے متعلق لفظی نظریات سے اسے سروکار نہیں ہو

وائیٹس نے ہر جگہ اس نقطہ نظر کو بنایا ہے اور اس انداز بیان میں محض اظہار کیفیت جو تا ہے اس میں اس طرح سے پیمانہ دشوار تھا کہ بہت سی باتیں جن کو وہ تجربے کی بنا پر ثابت شدہ سمجھتا تھا بعد کی تنقید نے اسے خط ثابت کیا مگر باوجود اس کے

دائیوس نے خالص نفسیاتی نقطہ نظر کو ایک طرف لے لی اور دینیاتی نقطہ نظر سے الگ کر دیا جن کے ساتھ وہ ابھی تک مخلوط چلا آتا تھا اور دوسری طرف طبیعیات سے ملحدہ کر دیا۔ اس امتیاز میں ٹیکارٹس نے بعد میں اور بھی وضاحت پیدا کر دی ٹیکارٹس دائیوس کا جتنی مرتبہ ذکر کرتا ہے اس سے بہت زیادہ وہ اس کا منت کش ہے۔ جیسا کہ اس کی کتاب کے عنوان ہی سے مترشح ہوتا ہے وہ روح اور زندگی کے تصورات میں بہت قریبی تعلق سمجھتا ہے وہ روح کو زندگی کی اصل قرار دیتا ہے نہ صرف شعوری بلکہ تمام عضوی زندگی وہ مظاہر حیات کی ادنیٰ صورتوں کو اعلیٰ صورتوں کی بنیاد سمجھتا ہے اس کی نفسیات عضوی نفسیات ہے جو ممکنہ تک مظاہر نفس کے عضویاتی پہلو کو بھی واضح کرنا چاہتی ہے۔ وہ قدرتی طور پر اپنے زمانے ہی کی نفسیات سے کام لیتا ہے۔ علم کو دماغ کی طرف منسوب کر کے وہ ارسطو جیسی گروہ سے اپنی آزادی تحقیق کا ثبوت دیتا ہے ابھی تک ایسے پیروان ارسطو موجود تھے جو یہ کہتے تھے کہ اعصاب کا مرکز دماغ نہیں بلکہ دل ہے گو متاخرین یونانی اہل تشیع نے اسکو ثابت کر دیا تھا لیکن دائیوس کے نزدیک زندگی کی قوت کا مرکز دل ہی ہے جس میں زندگی کی ابتدائی اور انتہائی علامتیں محسوس ہوتی ہیں اور جس کے عمل کی رکاوٹ اور روانی کا اظہار جذبات میں ہوتا ہے رواقیین اور جالیونوس کی تعلیم کے مطابق دائیوس کا خیال تھا کہ دماغ میں ایک ہوائی لطیف بھری ہوئی ہے۔ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ شعور کی نفسیات اس ہوا کے ارتعاش سے وابستہ ہیں لیکن دائیوس نے اس مسئلے پر کچھ زیادہ بحث نہیں کی دائیوس نے اس کی کچھ تعین نہیں کی کہ اس روح کا جس کی فعلیت دماغ میں ہے اس روح سے کیا تعلق ہے جس کی فعلیت قلب میں ہے۔ اس کے نزدیک کہ خدا براہ راست صرف انسانی ارواح کو پیدا کرتا ہے پودوں اور جانوروں کی روحیں (یعنی اصل حیات عضوی اور حیات حسی) مادے کی قوت سے پیدا ہوتی ہیں۔ روح انسانی کے خیالات اور تمنائیں محدویت اور عالم حواس میں تسکین نہیں پاتیں بلکہ ایک لامحدود مدعوں و مشاغل میں گم ہوتی ہیں اس سے ہم تنہو نکال سکتے ہیں کہ روح کی اصل الہی ہے کیونکہ علت اور معلول میں مطابقت کا ہونا لازمی ہے یہاں پر دائیوس ایک پکارا روحی معلوم ہوتا ہے اس کے مذہبی مفروضات سے لازماً یہی توقع ہو سکتی تھی اس بحث کے متعلق بھی وہ متاخرین

کے لئے پڑے ورنہ مسائل چھوڑ گیا ہے۔ اس کی نفسیات محض مظاہر ذہنی کے بیان تک محدود ہے اس میں کبھی اصول کا اور یافت کرنا بعد کی تحقیقات کے لئے مخصوص رہا جس کے ذریعے سے ایک منظر سے دوسرے منظر کی طرف عبور کر سکتے ہیں۔

باب ششم

اطالیہ کی انیسیت ایک طرح کی ذہنی امرائیت تھی۔ اس کی بڑی اہمیت یہ تھی کہ اس نے ایک آزاد علمی زندگی کی بنا ڈالی لیکن اس نے اس طرف توجہ نہ کی کہ وسیع حلقوں میں انسانی زندگی پر کیا گزر رہی ہے اس نے کلیسائے مملکت اور حیات ملت کو ان کی اپنی حالت پر چھوڑ دیا اور اپنی تمام توجہ علمی اور جذباتی مسائل پر صرف کی خود کیا دلی بھی اس سے مستثنیٰ نہیں گو قومی اور سیاسی مسائل میں اسے غیر معمولی انہماک تھا لیکن اس کی اصلی غرض یہ تھی کہ حکمران کی ترقی قوت کے ذرائع پر غور کرے عوامی زندگی کے حالات اور اس کی پنہاں قوتوں کی طرف اس نے کوئی توجہ نہ کی۔ اطالیہ کی سیاسی آزادی کے ساتھ انیسیت کا بھی خاتمہ ہو گیا لیکن سیاسی آزادی کو کھودینا اور مملکت میں کسی قومی زندگی کا پیدا نہ ہونا بھی انیسیت ہی کا قصور تھا اشیاء کی وسعت اور گہرائی کو مطالعہ کرنے کی وجہ سے اس کا تحلیل انسانیت کے متعلق نہایت تنگ رہ گیا اسی خوف کی وجہ سے اس نے مذہبی مسئلہ کو حل کئے بغیر برطرف کر دیا مثالی اقوام نے جن میں نشاۃ جدیدہ اتنی آب و تاب سے ظاہر نہیں ہوئی اپنی آزادی کو باطنی گہرائی اور بیرونی وسعت میں زیادہ ترقی دی اصلاح کلیسا کی سب سے بڑی غوی یہ تھی کہ اس نے مذہبی مسئلے سے چشم پوشی نہیں کی بلکہ بہادری سے روبرو ہو کر اس پر حملہ کیا اور مذہب کے حلقے میں بھی اسی شخصیت کے اصول کا اعلان کیا جس کا اعلان انیسیت فکر کے دوسرے حلقوں میں پہلے کر چکی تھی اصلاح کلیسا میں نشاۃ جدیدہ کے اصول کا اطلاق مذہب پر کیا گیا لیکن میرا مطلب اس سے

یہ نہیں ہے کہ لوتھر اور زونگل (Luther, Zwingli) نے پہلے ان خیالات کو قبول کیا اور پھر ان کو مذہب پر عاید کیا ان کی شخصیت کی عظمت کا راز اسی میں ہے کہ انھوں نے انہی خیالات کو اپنے تجربہ حیات میں سے پیدا کیا اور ان کو ایک نئی صورت میں پیش کیا ان کا یہ دعویٰ تھا کہ زندگی کا بلا واسطہ ذاتی تجربہ مذہب کی حقیقی بنیاد ہے اور اس بنیاد پر قائم ہو کر انھوں نے کلیسا اور ازمنہ متوسطہ کی دینیات کی مخالفت کی انسان کی باطنی قوتیں مصنوعی حدود و قیود سے آزاد ہو گئیں۔ بقول کیا ویل کے عیسائیت اپنی اصل پر واپس آگئی اگرچہ لوتھر نے عیسائیت کی صورت اولیہ کو نظر تنقید سے نہیں دیکھا لیکن پال کے جواز بالایمان کے مسئلے کو اپنی تحریک کی بنیاد قرار دینے میں اس نے ایک بڑی اہم شے پر ہاتھ ڈالا مسیح کے ساتھ ایک گہرا شخصی اتحاد پیدا کر کے انسان خارجی حالات سے آزاد ہو جاتا ہے اس نے اپنے اس خیال کو خاص طور پر وضاحت سے اپنی کتاب (Von der Freiheit eines Christen-Menschen, 1520) ایک عیسائی انسان کی آزادی میں پیش کیا ہے اگر ان باطنی تعلقات میں جن پر انسان کی تقدیر کا مدار ہے وہ تمام خارجی حکومت و استناد سے آزاد ہو سکتا ہے تو لازماً یہ آزادی اس کی زندگی کے دوسرے پہلوؤں پر بھی اپنا اثر کرے گی۔ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ لوتھر کی اصلاح کلیسا نے لوگوں کے دلوں میں مختلف قسم کے خیالات کو ابھارا کلیسا سے برسرِ پیکار ہونے میں لوتھر انسان کی فطرت کا حامی اور وکیل ہو گیا کلیسا کے خلاف اس نے کنبے اور مملکت کی آزادی کی تعلیم دی اور جواز بالایمان کے مسئلے کی قدرتی نتیجے کے طور پر اس نے کیتھولک مذہب کے خلاف جو رہبانیت کو ارفع زندگی سمجھتا تھا سادہ انسانی زندگی کے جذبات اور محرکات پر زور دیا گو کلیسا اس کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ تاہم عملی طور پر لوتھر فطری انسانی اعراض سے کوئی بڑا تعلق پیدا نہ کر سکا مسئلہ ایمان کی وجہ سے خصوصاً جوانی میں سامعین کو وہ شبہ کی نظر سے دیکھتا تھا اور جمہوری زندگی میں وہ انفعالی اطاعت کے اصول پر کار بند تھا۔ اپنی تصنیف ”ایک عیسائی شخص کی آزادی“ میں وہ اپنے خیالات کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ پہلے حصے میں وہ یہ بتاتا ہے کہ کس طرح ایک عیسائی باطن میں آزاد ہو تا ہے لیکن وہ اس آزادی کی پوری ترقی کو آخرت میں رکھتا ہے اور عیسائی کی خارجی زندگی کے متعلق کہتا ہے کہ

حیسانی ایک نہایت کار آمد لوکر اور ہر شخص کا صلح ہوتا ہے باطن اور خارجی زندگی کی اس دورنگی کی وجہ سے لوہٹر کی تعلیم روحانی اور سیاسی ترقی پر وہ اثر نہ ڈال سکی جس کی توقع اس کے بانی کی ذہر دست شخصیت کی وجہ سے ہو سکتی تھی۔ اس نے مذہبی اور انسانی زندگی کو اسی طرح پہلو بہ پہلو رکھ دیا جیسے اقوام کے ساتھ کام کا دن دوش بدوش ہوتا ہے لیکن کوئی حقیقی اندرونی راہبران میں پیدا نہیں کیا۔ ایمان اور علم کے درمیان بھی وہ کوئی شیرازہ بندی نہ کر سکا اور مز میں لوہٹر آجیل اور پیہی دلائل کی ضرورت پر قائم رہا لیکن ان دو اصولوں کا باہمی تعلق واضح نہ ہوا اور لوہٹری جماعت کے لئے جو بدسیت پیدا کی وہ ازمنہ متواسلہ کی حدسیت سے کم لطیف اور زیادہ تنگ دل تھی۔

لوہٹر کے ساتھ ایک شخص تھا جس نے خاموش سرگرمی سے اصلاح کلیسا اور نشاۃ جدیدہ کے خیالات کو مستعد کرنے کی کوشش (Philipp Melanchthon) فلیٹسلنگٹن معلم المانیہ لوہٹر کے مقابلے میں پروٹسٹنٹ مذہب کے عقلی پہلو کا بہتر نمائندہ تھا وہ صرف دینیاتی ہی نہیں تھا بلکہ لسانیاتی اور فلسفی بھی تھا اس کو جو بڑا صدمہ تھا کہ لوہٹر اور اس کے پیروان تمام لوگوں کو ملوں سمجھتے ہیں جن کا احیائی اسمیت نہیں ہوا تو یہ صرف اس لئے نہیں تھا کہ یہ اس کے رحمانہ تصور انسانیت کے خلاف تھا بلکہ اس کی ایک یہ وجہ بھی تھی کہ معنفین متعین جن جو قبل مسیمیت گذرے ہیں ان پر زور پڑتی تھی۔ جاموز وٹنبرگ (Wittenberg) میں وہ نہ صرف دینیات بلکہ فلسفہ انفسیات، منطق، مناظرہ، اخلاقیات وغیرہ پر درس دیتا رہا یہ درس اپنے حسن بیان اور اداب قدیم کے متعلق وسعت معلومات کے لحاظ سے ممتاز ہیں۔ اس کی صوب سے دلچسپ تصنیف اخلاقیات ہے اپنے فلسفہ طبیعی میں اس نے کوپرنیکی علم کی مخالفت کی اور انفسیات میں وہ وائیوس سے مقابلہ نہیں کر سکتا جس کی تصنیف بھی اسی زمانے میں شائع ہوئی اس کی اخلاقیات کے لئے اس کا نور فطری کا مسئلہ بہت اہم تھا اس مسئلے میں وہ مسیر کے بیان کردہ فلسفہ روحانیت سے بہت متاثر ہوا گواں کا انحصار وائیوس کے اس قول پر بھی تھا کہ قلوب انسانی میں لکھا ہوا ہے۔ تمام استدلال اور حساب اور سائنس کے اصول اولیہ اور ہر اخلاقی تصدیق کی بنا کچھ ایسے تصورات ہیں جو باطنی اور حضوری ہیں اور جو بلاشبہ خدا نے دلوں پر ثبت کر رکھے ہیں لہذا یہ کوئی اتفاقی امر نہیں کہ علم اور اخلاق نفع انسان

میں کسی مفقود نہیں ہوئے۔ (میلنگٹن نے اس مسئلہ پر کچھ (Liber de Anima) اور کچھ (Erotemata dialectica) میں بحث کی ہے۔ اس فطری قوانین زوال آدم سے کسی قدر ظلمت آگئی اس لئے ضروری ہو گیا کہ اساس اخلاقی کو سپرد احکام عشرہ کی صورت میں انسان کے سامنے پیش کیا جائے۔ تمام مصلحین کلیسا کا یہی خیال تھا کہ احکام عشرہ اور فطری قانون اخلاق کا موضوع ایک ہی ہے۔ لوتھر اور کالون دونوں یہی خیال پایا جاتا ہے اور ازمنہ متوسط کے آغاز تک اس کے آثار ملتے ہیں اس مسئلے سے جس کو میلنگٹن نے دوبارہ زندہ کیا یہ واضح ہو گیا کہ انسان عقل سلیم سے انہیں نتائج پر پہنچ رہا ہے جو وحی محمد عتیق قوریت و زبور وغیرہ میں پائے جاتے ہیں گو میلنگٹن نے قانون فطرت کی ایک آزادانہ اور عقلی حیثیت قائم کی اور یہی قانون اس کے لئے تمام اخلاق اور نظریات حقوق کی اساس ہے تاہم اس کے دینیاتی مفقودات سے یہ لازم آتا ہے کہ اس اصول پر قائم کردہ اخلاقی زندگی کو صرف خارجی اور عمرانی زندگی سے تعلق ہو سکتا ہے اور روح کے باطنی پیمانہ تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی اس لئے فلسفہ اخلاق کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ اخلاقی اعمال کے متعلق ان تمام نسلوں کا حکم جو عقل کو فطرت انسانی کے مطابق اور عبادت عمرانی کے لئے ضروری معلوم ہوں اور علمی طور پر ان کے ماننے کے دریافت کرنے کی کوشش ہے۔ اس مصلح کے خیال کے مطابق روح کی زندگی کی گہرائیاں فطرت انسانی کے مطابق ہونے سے نہیں بلکہ فوق الفطرت اثرات سے پیدا ہوتی ہیں وہ کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ خدا کی وحدانیت کے خیال تک ہم محض فلسفے سے بھی پہنچ سکتے ہیں اور فلسفے سے ہم کو یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ اس کی عبادت کرنی چاہئے اور خیر و شر میں جو فرق ہے وہ خدا کی مرضی سے پیدا ہوتا ہے احکام عشرہ میں سے پہلے تین ہی باقی سات کی طرح اخلاقی ہی ہیں لیکن خدا کے ساتھ حقیقی اور براہ راست تعلق فلسفے کے مدد سے باہر ہے۔ اس سے جس معلوم ہو سکتا ہے کہ احکام عشرہ اور اخلاقی قانون کو مرادف سمجھنا ایک غلطی تھی کیونکہ میلنگٹن کا یہ مطلب تو نہیں ہو سکتا تھا کہ محمد عتیق کی مذہبیت میں خدا سے بلا واسطہ تعلق نہیں پایا جاتا۔ علاوہ انہیں ان دونوں کو مرادف سمجھنا اس دینیاتی تقصیر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ انسان کے متعلق ہر اساسی بات مذہب کے بغیر تصور نہیں ہو سکتی میلنگٹن

انسانی زندگی کو قانون اور عزائیت سمجھنا تھا۔ ہم اس انسی میں پھر ظاہر اور باطن کے قدیم تضاد سے دوچار ہوتے ہیں تاہم اس کا یہ خیال کہ خارجی تعلقات میں انسانی زندگی کو عقل و انسی کے مطابق مرتب کر سکتے ہیں بڑا اہم ہے۔ اس کے بعد قانونی اور تمام جمہوری زندگی کا ارتقا خالص انسانی اصولوں کے مطابق آزادانہ طور پر ہو سکتا تھا۔

میلنگٹن کے پیروں نے اس آزاد و براستادگی نسبت کہیں زیادہ زور دیا وینس وینیائی (Niels Hemmingsen) نیلز ہمنگسن نے جو معلم ڈینمارک کہلاتا تھا جس طرح میلنگٹن کو معلم المانیہ کہتے تھے اور جسے موخر الذکر سے شرف تلمذ بھی حاصل تھا اپنی کتاب (De lege naturae apodictica Methodus) میں قانون ۱۶۲۵ء فطرت کی خالص علمی تہیں کا طالب ہے اپنی تعریف کے آخر میں اس نے خود لکھا ہے کہ میں نے عمدہ اتمام دینیائی توجہات سے پرہیز کیا ہے تاکہ پوری طرح واضح ہو سکے کہ بے ہدایت ثبوت عقل کی رسائی کہاں تک ہو سکتی ہے وہ جادو محقق پر بلکہ قانون فطرت کا واضح علم حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے سچا قانون وہی ہے جس کا مدار صرف فکر انوں اور کافضیوں کی قوت و استناد پر ہی نہیں بلکہ مستحکم و لازم عقائد پر بہنی ہے اور یہ استحکام و لزوم قانون کی باہیت اور مقصد ہی میں مل سکتا ہے اخلاق اور صداقت اور صائب اور غلط کی تیز کے خم انسان کی فطرت ہی میں پائے جاتے ہیں اگر انسان صحیح معنوں میں قانون چاہتا ہے تو اس کو یہی ذرائع اختیار کرنے چاہئیں۔

کہتا ہے کہ انسان کی فطرت میں ایک حسی عنصر ہے اور ایک عقلی، اور اک حسی کے پیدا کردہ حیوانی جذبات عقل کے ماتحت رہنے چاہئیں کیونکہ عقل ہی انسان کی فطرت کا قانون ہے۔ سچائی کا علم اور نیکی کا عمل انسان کی زندگی کا مقصد ہے۔ روحانی زندگی خانگی اور جمہوری دونوں زندگیوں سے بالاتر ہے کیونکہ زندگی کا سب سے بڑا مقصد اخلاق الہی ہے یہاں پر محض فطری قوتیں کام نہیں دیتیں کیونکہ بغیر وحی کے کوئی شخص نہیں جانتا کہ صحیح طور پر خدا کی عبادت کس طرح کی جائے لیکن فطری قانون کے علم کے لئے وحی لازمی نہیں ہے درست ہے کہ ہمنگسن بھی میلنگٹن کی طرح احکام عشرہ کو قانون فطرت کا محض سمجھتا ہے لیکن قانون فطرت کو ثابت کر چکنے کے بعد اس نے یہ تحقیقات شروع کی کہ وہ کہاں تک احکام عشرہ کے مطابق ہے۔ اس نے ترقی کی راہ میں ایک قدم

آگے کی طرف اٹھایا ہے اخلاقیات اور مسئلہ حقوق و دونوں قانون فطرت ہونے کی وجہ سے دینیات سے آزاد ہو گئے اور کسی فوق الفطرت سند پر منحصر نہ رہے۔ لیکن اس مقام پر ہوتحرکِ تحریک کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ خاص خاص متعین مثلاً اولڈن ڈورف (Oldendorf) اور وینکلر (Winkler) اس آزادی کے پوری طرح قائل تھے لیکن اخلاقیات اور حقوق کی پوری آزادی کے لئے جن خارجی اور باطنی خیالات کی ضرورت تھی وہ صرف اصلاح شدہ ممالک میں پائے جاتے تھے۔ زندگی اور قانون میں باطنی آزادی اور ظاہری پابندی کا وہ امتیاز نہیں پایا جاتا جس کو قائم رکھنا لاتحرک کے پیرو اپنے لئے ضروری سمجھتے تھے لاتحرک کے پیروں سے بہت زیادہ ان لوگوں نے استناد کے اصول کو رد کیا۔ جس کو تقدیر نے آزاد کر دیا ہے اسے تمام روحانی اور دنیاوی معاملات میں خود اختیاری حاصل ہونی چاہئے زندگی ایک روشن اور قوی فطرت رکھنے والا شخص تھا جس میں ایک مصلح کی سچائی ایک مفکر کے قافی فکر ایک جمہوریت پسند کی حریت سیاست کے تقاضے اور ایک نسلی کی صفت پرستی کے دوشس بدوش پائی جاتی ہے اس نے قانونی اور مذہبی دونوں زندگیوں کے متعلق حکومت خود اختیاری کی حیثیت کی گواہی میں وہ وسعت اور وہ خدا داد اہمیت نہیں سکتی لیکن اس نے اس کام کو جاری رکھا۔ سولہویں اور سترہویں صدی میں فرائض بالینڈیجیم ڈینمارک اور آئسلینڈ میں بڑے بڑے جھگڑوں کی تھیں جن سے جدید زمانے کی قانونی کمیسی اور ملی آزادی پیدا ہوئی۔ انھیں لوگوں کے خیالات کام کر رہے تھے جدید مملکت اور جدید علم اسی کشاکش کا یہی منت ہے جو کام زمانہ بن اور ملی امرائیت کی وجہ سے اطالوی السیت سے نہ چوسکا اور جو کام ہوتحرکِ تحریکِ سچائی اور اطاعت پر بزدلانہ طور پر زور دینے سے نہ کر سکی اس کام کو سوسائٹیزم کے مصلحین کے پیروں نے عقل ہتھیاروں سے اور تلواریں سے انجام دیا۔

تاہم یہاں بھی پیشتر اس کے کہ اعتقادات کی وہ زنجیریں جس میں اصلاح شدہ کلیسا بھی دوسروں کی طرح گرفتار تھا اور جو اپنی تحریک کو جکڑنے میں مصروف تھیں ٹوٹ سکیں ایک بڑی جدوجہد اور یکار کی ضرورت تھی لیکن اس امر کی اہمیت کچھ کم نہیں تھی کہ یہ کلیسا ظاہر و باطن کے باہمی تعلق کے متعلق ایسا مستصحب نہیں تھا اور باطنی

شخصی زندگی اور دوسرے انسانی اغراض میں اس نے کوئی حد فاصل قائم نہیں کر رکھی تھی۔ اسی وجہ سے اصلاح کلیسا کو قبول کرنے والے ممالک فلسفہ جدید کا گہوارہ بن گئے۔ جب اطالیہ جو اس کا پہلا گھر تھا رجعت کی قوتوں سے اپنی آزادی کھو بیٹھا۔ اس طرح قانون فطرت کا جدید مسئلہ جس پر ہماری صدی تک تمام سیاسی اور عمرانی اصلاحات کا مدار رہا ہے انھیں ممالک سے قوت حاصل کرتا ہے۔ بلجیم، الینڈا اور فرانس کی مذہبی جنگیں جس میں سیاسی لٹیرچر کے جوان کی وجہ سے پیدا ہوا آزادی جمہور کے خیال کی ترقی اور کلیسا کے مقابلہ میں مملکت کی آزادی کے لئے بہت اہم تھا مذہبی آزادی کی جنگ قانون آزادی کی جنگ سے بہت گہرا تعلق رکھتی تھی۔ اس بات کا دعویٰ بڑے زور شور سے کیا گیا کہ رعایا کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے قانونی نمائندوں کی وساطت سے بادشاہ کی مزامعت کر سکے اور انتہائی ضرورت کے وقت ایسے بادشاہ کو تخت سے بھی اتار سکے جو حقوق جمہور کی پامالی کرتا ہو۔ مفصلہ ذیل تفصیل اصول ادنیٰ قرار دیا گیا تمام فرانس روانی ایک حکمران کو تفویض کی جاتی ہے لیکن اس شرط پر کہ وہ خاص فرائض کو ادا کرے۔ اس طرح سے جمہور کے حق فساد معنوی کا اعلان کیا گیا اور یہ فرض کیا گیا کہ جمہور اور حکومت کے درمیان ایک معاہدہ ہے اور جمہوری قوانین کے متعلق تمام تحقیقات اسی بنا پر ہونے لگیں۔ معاہدہ کے نظریہ سے ازمہ متوسطہ میں بھی کلیسا اور مملکت کی پیکار میں کام لیا گیا تھا۔ جبکہ کلیسا تفوق کا دعویٰ دار تھا اس بات کی یاد رکھنا ضروری ہے کہ رد اکاماخذرو مانی جمہوریت اور ساتھ ہی یہ خیال کہ فطرت کا ایک ایسا ہمیشہ زمانہ بھی گزر چکا ہے جبکہ نہ قانون تھا نہ مملکت اس نظریہ کو پیدا کرنے میں مدد ہوئے۔ اب لوگوں نے اس نظریہ کو حکمرانوں کے خلاف استعمال کیا حالانکہ ازمہ متوسطہ میں حکمرانوں نے یہ ہتھیار کلیسا کے خلاف استعمال کیا تھا۔ بہت سے پر دشت جمہوریتین نے جبکی صف اول میں ہابٹ لانگوب (Habert Langueh) فرانز اور ہورمن (Francois Horman) کا شمار ہوتا ہے۔ اسی خیال کو اپنی منانظرانہ تصانیف کی بنا قرار دیا۔ لیکن کیتھولک خیال کے حامیوں نے بھی اس سے کام لیا۔ مثلاً جب کبھی کسی بادشاہ کی حکومت ٹھکانے یا بے پروا ہوتی تھی تو جمہور کے حقوق کے حوالہ سے جوان کو معاہدہ اصل سے حاصل پس اس سے باز پرس ہوتی تھی۔ بہت سے (Jesuit) جویت مصنفین نے جن میں سے اکثر بڑے

مجھے رس اور صاحب ہمت لوگ تھے اس مسئلہ پر اسی حیثیت سے بحث کی ہے۔ کلیسا کا یہ دعویٰ تھا کہ صرف وہی ایک ایسی ملت ہے جس کی بنیاد آسمانی ہے اور مملکت محض ایک دنیاوی چیز ہے۔ مہمانی اور ملی جنگوں نے اُن مہمان وطن کو جو مملکت کو فرقوں کی جنگ سے بچانا چاہتے تھے اس بات پر مجبور کیا کہ وہ حیات مملکت کے اُن اسباب پر نگاہیں جانیں جو مذہبی جنگوں سے آزاد ہو فرانس میں ہوگینیوٹ (Huguenots) اور لگوسٹ (Liguists) کے خلاف ایک گروہ پیدا ہوا جو اہل سیاست کہلاتا تھا اس کے خیالات کو مین بوڈن (Jean Bodin) نے اپنی تفتیح جہرہ (La Republique) میں پیش کیا۔ اس میں شلہ ہوی ادبی جامہ پہنایا۔ یہ غیر معمولی شخص جس کے توہم کو دیکھتے ہوئے ازمنہ متوسطہ کا تاریک ترین زمانہ یا دائمی در آئنا کہ اس کے سیاسی اور تاریخی خیالات اپنے زمانہ سے بہت آگے تھے ایک فرانسیسی معتق تھا۔ جو ایک زمانہ تک ہنری سوم کی نظروں میں مقبول رہا لیکن بعد ازاں بادشاہ کے خلاف عوام الناس کے حقوق کی حمایت کرنے کی وجہ سے مقبوض ہو گیا۔ کچھ عرصہ تک ڈوک آف انواں (Duce of Alencon) سے اس کا بہت تعلق رہا جو اہل سیاست کا سردار تھا اور بعد ازاں وہ ان لوگوں میں تھا جو ہنری چارم کے ساتھ وابستہ رہے جو بعد اُس نے تمام مذہبی فرقوں کے ساتھ رواداری کا اعلان کر کے خانگی جنگوں کا قاتم کر دیا۔ لیکن نانٹیئر (Nantes) کے آئین سے دو برس پہلے اُس کا انتقال ہو گیا۔ نظریہ حقوق کی تاریخ میں اس کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ اُس نے صاف اور باقاعدہ طور پر تصور فرما لیا کی تشریح کی۔ اس نے فرما لیا کہ روائی اور حکومت میں ایک یقین فرق قائم کر دیا۔

فرانزوائی اعلیٰ ترین قوت کے مراد نہیں ہے کیونکہ بعض اوقات منتقل اور تقسیم ہو سکتی ہے لیکن فرانزوائی تقسیم نہیں ہو سکتی بطرح خدا اگر بہتی مطلق ہے تو بہت سے خداؤں اور دیوتاؤں کا وجود ناممکن ہے۔ اسی طرح ایک مملکت میں بہت سے فرماں روا نہیں ہو سکتے بوڈن (Bodin) ملکہ مملکت اور ملکہ حکومت میں ایک فرق پیدا کرتا ہے۔ مملکت کی مختلف صورتیں کا تقسیم اس سے ہوتا ہے کہ فرماں روا کی کسے مل ہے۔ فرماں روا کی ملکیتیں مختلف ہیں قانون سازی کی قوت مسلح و جنگ کے اعلان کا حق و معاف کرنے کی قوت اور اعلیٰ ترین عہدہ داروں کے تقرر کی قوت ہو سکتا ہے کہ قوت فرانزوائی تمام قوم کو حاصل ہو یا

طبعہ امر کو یا ایک بادشاہ کہ یہ ہو سکتا ہے کہ صورت حکومت شاہی جو دراصل ایک صورت
ملکیت جمہوری ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ تمام قوم ملکہ بادشاہ کو منتخب کرتی ہے کہ
اُن پر دسٹنٹوں اور کیتو کیوں کے خلاف جو شاہی مطلق کے مخالف تھے
(Bodin) نے فرما لیا کہ مطلق کے تصور پر بہت زور دیا مگر اس درجہ سے وہ حقوق
جمہور کا مخالف نہیں۔ قوت فرمانروائی اعلیٰ اور فطری دونوں قوانین کے ماتحت ہے۔
وہ شخصی ملکیت کے حقوق کو منسوخ نہیں کر سکتی اس لئے محصولات نہیں لے سکتی
(Bodin) نے یہ نہیں دیکھا کہ محصولات لگائی کی قوت کے بغیر آئین بنانے کی قوت زیادہ
دن تک قائم نہیں رہ سکتی اور جب اُس نے محصولات لگانے کی قوت کو جمہور سے
منسوب کر دیا تو اُس نے حقیقت میں جو فرق تھا ناپید ہو گیا اور صرف طرز حکومت کا فرق
باقی رہ گیا۔ اُس کے تصور فرمانروائی کا یہ نتیجہ اُس کے تابعین نے اخذ کیا کہ
بوڈن کے نظریہ ملکیت میں یہ امر قابلِ توجہ ہے کہ اُس نے کنبہ اور چھوٹی
چھوٹی جمعیوں پر بہت زور دیا۔ وہ چاہتا ہے کہ ان کی آزادی اور مصومیت بچ کر
محفوظ رکھا جائے اور ترقی دینی چاہے جہاں تک یہ بات ملکیت کے فرائض کے ساتھ
چل سکے۔ فطرت انسانی کے مختلف شعبوں کو وہ خوب سمجھتا اور ان کی قدر کرتا ہے۔
اور میا کیوں بل پر یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ کبھی علم سیاست کی گہرائیوں تک نہیں پہنچا جو بونے
اس تئیں کہ فکر کا فن لطیف سیاست کا جوہر ہے (Bodin) نے غامض اپنی چھوٹی سی
تصنیف میں جو لکھ بقی تاریخ پر لکھی ہے۔ نظریہ حقوق کے لئے تعابلی اور تاریخی طریقہ کی
اہمیت کو بتایا ہے۔ وہ کہتا ہے یہ قانون کلی کا بڑا حصہ تاریخ ہے اور قوانین سے ہیں یہ
معلوم ہوتا ہے کہ اقوام کا رسم و رواج کیا ہے۔ ملک کی بنیاد کیا ہے اُس کی راہ ترقی اُس کی
مختلف صورتیں اُس کے انقلابات اور اس کا زوال کیسے واقع ہوتا ہے ان تمام باتوں
کو مدنظر رکھ کر قوانین کا صحیح اندازہ ہو سکتا ہے اس کا خیال ہے کہ اس طریقہ سے عہد زریں
کا یقین ہمارے دل سے نکل جائیگا۔ اور ہمارے اپنے زمانہ کے مقابل میں وہ عہد زریں
عہد اپنی معلوم ہوگا۔ ترقی پر اس کا ایمان صنعت و حرفت کے ارتقاء پر ہی تھا وہ جدید زمانہ
کے اختراعات اور اختراعات اور مختلف اقوام کے باہمی میل کے بڑھنے پر بہت زور

دیتا ہے۔ تاہم اس کے نزدیک ترقی تہذیب اور ترقی اخلاق دو مختلف چیزیں ہیں اطلاق
کی ترقی کے متعلق اسے کچھ بہت امید معلوم نہیں ہوتی۔ ہم اس کی مذہبی اور فلسفیانہ تصانیف
اور ان کی اہمیت کا ذکر بعد میں کریں گے۔

قانون فطرت کے جدید نظریہ کا اصلی بانی یوحنا آلتھیوس (Johannes Althusius)
تھوئیٹس جس کو ایک نہایت غیر مستحق کنایہ سے نکالنے کا شرف گیر کے (Gierkes) کو حاصل
ہے۔ فریڈنر ہون (Diedenshausen) میں عشتہ میں پیدا ہوا۔ اس نے باسل
میں اور غالباً جنوا میں بھی تعلیم پائی کچھ عرصہ ہربرن (Herbrun) میں قانون کا پروفیسر
رہا اور بعد میں کئی سال تک ایم ڈن کے مشرقی (Frisian) شہر میں امیر ملکیہ رہا۔ اس
کے حقوق کی مشرقی فریزی (Frisian) امر کی دست اندازیوں کے خلاف برطانی
گر مجوسی سے حمایت کی وہ ایک سرگرم کالونی تھا اور ہالینڈ اور بلجیم کی بیکار آزادی کو بڑی
بے تابی سے دیکھتا تھا۔ کیونکہ وہ بھی اور سیاسی آزادی میں مشرقی فریزیوں سے اُن کا
بہت قریب کا تعلق تھا، وہ اپنی کتابوں میں جا بجا ان لڑائیوں کا ذکر کرتا ہے۔ فریڈنر
کے کسانوں نے اپنی آزادی کو اس وقت تک بھی قائم رکھا جب جرمنی کے باقی تمام حصوں
میں وہ فنا ہو چکی تھی۔ آلتھیوس امر اور شہریوں کے حقوق کے دوش بدوش کسانوں
کے حقوق کی بھی حمایت کرتا ہے اس کا دین اس کا مطالعہ ہمایہ ممالک کے معاہدہ حالاً
اور خود اس کے اپنے چھوٹے وطن کے اجتماعی تعلقات، سب کے سب اس کے
فلسفہ قانون اور نظریہ مملکت کی تعمیر میں مدد ہوئے اس فلسفہ کو اس نے اپنی سیاسی تصنیف
(Politica methodice digesta atque exemplis Sacris et Profanis
illustrata 1603.)

میں بیان کیا ہے۔ بہت سی خالص قانونی تصانیف کے علاوہ اُس کی ایک تعینف اس
موضوع پر بھی ہے کہ وہ کیا کیا نیکیاں ہیں جو لوگوں سے ملنے جلنے سے پیدا ہوتی ہیں ایک
طویل اور پر عمل زندگی بسر کرنے کے بعد اُس نے سن ۱۶۴۸ء میں وفات پائی۔

آلتھیوس اس خیال میں لوگوں سے متفق ہے کہ فرماں روائی صرف واحد
اور ناقابل تقسیم ہوتی ہے ایک مملکت میں صرف ایک فرماں روا ہو سکتا ہے۔ جس طرح
ایک جسم میں صرف ایک روح ہوتی ہے۔ لیکن وہ لوگوں کے اس نظریہ کے خلاف
ہے کہ مملکت کی مختلف صورتیں ہر مملکت میں فرماں روائی کا مقام صرف ایک ہو سکتا ہے

اور اس کو نہ منتقل کر سکتے ہیں اور نہ ترک کر سکتے ہیں بادشاہ اور اُمراء حکومت کر سکتے ہیں لیکن وہ فرماں برداروں کے مالک نہیں ہو سکتے جس کا مقام تمام کی تمام قوم ہے جو کبھی نہیں مرنے اور ہر حکمران اپنے نظم و نسق میں اس کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے۔ مملکت کا یہ فرض ہے کہ وہ قوم کی ضروریات کے حصول اور اس کی فلاح و بہبود میں مدد کرے۔ یہی مملکت کی ملت غائی ہے اور یہی اس کا مقصد ہے۔ حکمران افراد مراعاتی ہیں۔ پارسی کی پوری قوم نہیں مرنے۔ حکمران صرف ایک فرد ہے لیکن قوم مجموعہ افراد ہے لہذا تمام قوت کا ماخذ اور منبع جمہور ہی ہے۔

صرف طرز حکومت بدل سکتا ہے صورت مملکت نہیں بدلتی۔ قوم میں کچھ افراد مشترک اسباب حیات سے مستعد ہوتے ہیں تمام قوت کا ماخذ ہے اور وہ اس قوت کو کسی اور کی طرف منتقل نہیں کر سکتی۔ جو لوگ حکمرانی کرتے ہیں وہ لوگوں کے نمائندہ ہونے کی حیثیت سے کرتے ہیں اور جب کبھی یہ لوگ قانون فطرت کے حدود سے تجاوز کرتے ہیں جو احکام عشرہ میں پایا جاتا ہے اور فلاح ملت کو نظر انداز کرتے ہیں۔ تو وہ خدام ملت نہیں رہتے اور ان کی حیثیت محض انفرادی رہ جاتی ہے اور کسی شخص کا فرض نہیں رہتا کہ وہ ان کی اطاعت کرے۔ لیکن یہ ہر فرد کا کام نہیں ہے کہ وہ حکمرانوں کی قوت کو ان کے حدود کے اندر رکھ سکے۔

ہر مرتبہ و منتظم مملکت میں قاضیوں کے علاوہ لطایف ناظرین کی ایک جماعت ہوتی ہے جس کا فرض یہ ہوتا ہے کہ اعلیٰ ترین قاضیوں کو مقرر کرے۔ جمہور کے حقوق کی حفاظت کرے ان قاضیوں کو برخاست کرے جو حق تلفی کرتے ہیں اور ہر قاضی کو ان کے صحیح اختیارات کے عمل میں مدد دے اور اس کی حفاظت کرے قدیم مملکتوں میں بھی ایسے عہدہ دار ہوتے تھے۔ کبھی اراکین مجلس حکومت کی حیثیت سے اور کبھی عوام کے حامیوں کی حیثیت سے جدید مملکتوں میں وہ کونسل کے ممبر ہوتے ہیں۔ رائے و نیکو اور میر عدالت ہوتے ہیں۔ غرض یہ کہ کسی صورت میں قوت تصرف کو منظم ہونا چاہئے۔

انٹرویو میں جمہور کی فرماں برداری کے اس تصور کا تاریخی ثبوت نہ صرف اس امر میں پاتا ہے کہ اکثر سلطنتوں میں کسی نہ کسی کو یہ اقتدار ہوتا ہے کہ وہ بحق جمہور اعلیٰ ہیں

عہدہ داروں کے عمل پر نکتہ چینی کرے بلکہ اس امر میں بھی کہ ایک قوم ایک ظالم بادشاہ کی حکومت کا جاوہی گردن سے اتار بھی سکتی ہے وہ بلجیم اور ہالینڈ کی ہیکارہیت کی طرف اشارہ کرتا ہے اور تیسری ایڈیشن کے دیباچہ میں وہ لکھتا ہے کہ یہ کتاب فرزینڈ کی مجلس کے نام سے مسمون کی جاتی ہے کیونکہ انہوں نے دوسرے باشندگان بلجیم و ہالینڈ کی طرح اس حقیقت کو پایا ہے کہ فرماں روائی لازماً کسی بادشاہ کے شخص کے ساتھ وابستہ نہیں ہے اور بادشاہ کو صرف فرماں روائی کا حق استعمال حاصل ہے اور اصل حقوق فرماں روائی جمہور کو حاصل ہیں۔ اور یہ مجلس اس اصول کے لئے بڑی بہادری بصیرت اور استقلال سے لڑی ہے کہ

جب وہ مملکت کے مقصد پر بحث کرتا ہے تو فلسفیانہ و لائل بھی لاتا ہے۔
 اس کا مقصد مصنفوں کی فلاح و بہبود نہیں بلکہ تمام قوم کی فلاح و بہبود ہے۔ اور لوگوں کے ایک جاہو کر ایک مملکت بنانے کی علت یہ ہے کہ فرد اپنے آپ کو بہت بے کس اور عاجز سمجھتا ہے۔ حیات مملکت کی علت اولیٰ افراد کی خواہشات اور حاجات ہیں۔ پہلے پہل چھوٹے چھوٹے اجتماع قائم ہوتے ہیں جیسے خاندان اور ہمسائیگیاں وغیرہ۔ یہ انہیں چھوٹے چھوٹے گروہوں سے ملکر پھر بڑی بڑی ملتیں قائم ہو جاتی ہیں۔ پھر اس قسم کی ملت سیاسی ہو جاتی ہے ذاتی اور شخصی نہیں رہتی۔ مملکت ایک ملت کلیہ ہے تمام چھوٹی چھوٹی ملتیں جس کے اندر آ جاتی ہیں۔ القومیوس کی ان باتوں سے بولڈن یاد آ جاتا ہے جو چھوٹے چھوٹے گروہوں کی اہمیت پر بہت زور دیتا تھا۔ فرمانروائی کے مالک جمہور ہیں جو مختلف عمرانی گروہوں میں منظم ہیں جن کے اپنے اپنے نمائندے ہیں اس لحاظ سے پہلے مصنف اشعار یوس مدی کے قانون قدرت کے شارحین سے اچھے ہیں کیونکہ موخر الذکر مملکت اور فرد تنہا کے مابین کسی اور کلیت اور اجتماع کے قائل نہیں لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ نہ صرف انجینئرس اور جمعیاتیں گوناگوں خرابیوں سے وابستہ ہوتی ہیں بلکہ مطلق النان شاہی نے فرانس میں اور اس کی پیروی میں دوسرے ممالک نے بھی ان مابینی جمعیات کو حق اوسع بے حقیقت بنانے کی کوشش کی کہ

جماعت اپنی سادہ ترین صورت میں جو باقی تمام صورتوں کی بنیاد ہے ایک معامہ سے ظہور میں آئی اور یہ معامہ انسان کی ضروریات سے پیدا ہوا۔ اس نظریہ

معاہدہ کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے ہمیں بڑے غور سے یہ دیکھنا چاہئے کہ التھوسپوس کا خیال اس معاہدے کی نسبت کیا تھا جسے وہ تمام عمرانی زندگی کی بنیاد سمجھتا ہے اس کا اخذ ضروریات انسانی ہیں لیکن التھوسپوس ان ضرورتوں کو محض خود غرضانہ نہیں سمجھتا جب وہ خاص طور پر کہنے کی آفرینش اور ہمسایگی کے اجتماعی تعلقات کا ذکر کرتا ہے تو وہ انہی کو حیرت محض مابین سے نہیں بلکہ جذبات فطری سے بھی کرتا ہے اس کے نزدیک اوسط لے جو کہا ہے کہ انسان اجتماعی حیران ہے اس کا مفہوم سمجھیں اور دوسرے اجتماعی حیوانوں کی نسبت بہت گہرا ہے اس لئے اس سمجھنے کو اچھی طرح واضح نہیں کیا کہ اس جذبات فطری اور میلان اجتماعی کا تحفظ فرد سے کیا تعلق ہے۔ التھوسپوس کسی گہری نفسیاتی تحلیل کی ضرورت نہیں سمجھتا کہ

اس کے ضمن میں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اجتماعی شاہدہ جس سے جماعت پیدا ہوئی شعوری طور پر کیا گیا یا غیر شعوری طور پر۔ یہ صاف ہے کہ اگر شعوری طور پر وجود میں آیا تو اس سے یہ مراد ہو سکتی ہے کہ یہ ایک تاریخی واقعہ ہے جو کسی خاص وقت میں ہوا لیکن التھوسپوس کا خیال اس کے متعلق یہ نہیں معلوم ہوتا اس کا خیال ہے کہ جماعت ایک معاہدے سے پیدا ہوتی ہے خواہ وہ معاہدہ بالافاظ ہو خواہ بالسنی لیکن اس معاہدہ کی طاقت سے کیا مراد ہے۔ التھوسپوس کے نزدیک نہ صرف جماعت کی تخلیق کیلئے بلکہ اس امر کے سمجھنے کے لئے بھی کہ اشخاص مقتدر کو مکرانی کسی طرح متعلق ہوئی یہ لازمی ہے کہ ایک ابتدائی معاہدہ فرض کیا جائے۔ اس طرح ہمیں دو معاہدے فرض کرنا پڑینگے ایک تو معاہدہ اجتماعی اور دوسرا معاہدہ مکرانی پہلا افراد کے مابین اور دوسرا جمہور اور مکرانوں کے مابین۔ سو خوالہ کر معاہدے کے متعلق التھوسپوس کا خیال ہے کہ جمہور کو وہ تمام حقوق حاصل ہیں جو انھوں نے مرعاً بادشاہ کو منتقل نہیں کئے اور جہاں کہیں لوگوں نے غیر مشروط طور پر کسی کی اطاعت قبول کر لی ہے وہاں تقاضائے انصاف سے اور احکام عشرہ کے منافی کے مطابق ان شرائط کو مقدم سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ یہ اغلب نہیں ہے کہ لوگ غیر مشروط طور پر اپنی آزادی کسی مکران کے حوالے کریں اور آپ اپنے پاؤں پر کھائیں مابین اور ایک قوم کو بھی یہ اختیار نہیں کہ وہ تحفظ ذات کے حق کو خود تلف کر دے یا کسی ایک فرد کو اتنی قوت دے دے جو تمام افراد کی مجموعی قوت

سے بھی زیادہ پہلے بالفاظ دیگر ایتھو سیوس کے نزدیک وہ شرطان جو ہم مقبول طور پر فرض کر سکتے ہیں کہ جمہور کا منشا جو بھی ایک معاہدہ اصل پر ولایت کرتی ہیں اور وہ یہ بھی فرض کرتا ہے کہ جمہور کا فعل شروع ہی سے مقبول تھا اس نظریہ کے متعلق ایتھو سیوس یہ ہے کہ جمہور اور مذکورہ مقبول طریقے سے شروع کرتے ہیں اس لئے تمام مواقع پر معقولیت کو فرض کرنا جائز نہیں اب سمجھ میں آتا ہے کہ یہ معاہدہ خاموش حقیقت میں کوئی تاریخی واقعہ نہیں بلکہ ایتھو سیوس کے ذہن میں جماعت کا نصب العین ہے فطری قانون خاص کہ نظریہ معاہدہ اس نصب العین تقاضے کا ایک فرضی بیان ہے جس کو تسلیم کرنا جماعت کے نظم اور ارتقا کے لئے لازمی ہے۔ اس نظریہ نے فرضی طور پر مستقبل کے نصب العین کو ماضی میں ہمارا کھا ہے۔ یہ امر یقینی نہیں ہے کہ قانون فطرت کے شارمین میں سے اکثر اس معاہدہ ابتدائی کو ایک حقیقی تاریخی واقعہ سمجھتے تھے۔ خود (Bodin) جانتا تھا کہ عہد زریں کا تصور ایک دھوکہ پر قائم ہے اور مطلق فطری حالت کے تصور کا بھی یہی حال ہے۔ فطری قانون کے نظریہ کی بڑی اہمیت ایک ابتدائی معاہدہ کے تصور میں اس کے پاس ایک ایسا اصول تھا جس کے ذریعہ سے فرد کے حقوق کو جماعت اور اس کے عہدہ داروں کے خلاف بڑی وضاحت اور زور شور سے پیش کیا جاسکتا ہے لیکن تصور ہادی اور حقیقت موجود کے فرق کو پہلے پہل کانٹ نے واضح کیا۔ اس فرق کو تیز کر دے جس فوراً نظریہ قانون فطری کی بڑی اہمیت اور اس کے تقاضوں دونوں معلوم ہو سکتے ہیں وہ دونوں اور ایتھو سیوس دونوں نے میا کیا ویلی کی اس کوشش کو جاری رکھا کہ فرض سیاست کو ایک خاص انسانی علم بنا دیا جائے یہ سمجھ ہے کہ ایتھو سیوس جیسا کہ اس کی کتاب کے عنوان سے بھی واضح ہوتا ہے کہ بائبل کی تاریخ اور دنیاوی تاریخ دونوں کو تسلیم کرتا ہے لیکن خاص تاریخی مثالیں وہ صرف بائبل سے لیتا ہے۔ ہوند کو سین (Monarchomachen) کے برعکس وہ دینیاتی دلائل سے کام نہیں لیتا وہ پولوس سے اتفاق کرتا ہے کہ تمام سند واقعہ اور مذہبی کا ہے لیکن خدا کی عظمت یہاں بلا واسطہ نہیں بلکہ بلا واسطہ ہے۔ وہ قوت اور جذبات جن سے جماعت اور طاقت ارادت کی بنیاد پڑی وہ فطرت کے ذریعہ سے خدا کی طرف سے پیدا ہوئے۔ بادشاہوں اور عہدہ داروں کی قوت کا ماخذ بلا واسطہ تو جمہور ہے لیکن بلا واسطہ خدا ہے۔ خدا نے مملکت کا انتظام صرف بادشاہی کے سپرد نہیں کیا بلکہ

نمائندگان اور مجلس شوریٰ کے بھی سپرد کیا ہے اس طرح سے دنیا کی مفروضہ اور بھی دور پہنچاتا ہے تاہم ایک سرگرم کاسوفی ہونے کی وجہ سے الٹھو سیوس ترقی مذہب کو بھی مملکت کی ایک بڑی غرض سمجھتا ہے (Denti. xin. 5) احوالہ دیتے ہوئے اس نے مذہبی آزادی کی صحیح طور پر مخالفت کی ہے۔ کیونکہ اس میں لکھا ہے کہ جو لوگ اپنے آبائی مذہب کو چھوڑ کر کوئی اور مذہب قبول کریں۔ وہ سزائے موت کے مستوجب ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ مذہبی آزادی سے ایمان کی کوئی مسین صورت نہیں رہیگی اور مملکت کو جس وسعت کی ضرورت ہے اس میں خلل آجائے گا۔ یہ وہی بات ہے جو میرے ساتھ نہیں وہ میرے خلاف ہے۔ الٹھو سیوس کا مذہبی نقطہ نظر اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فرد کی اخلاقیات کو دنیا سے آزادی نہیں سمجھتا۔ ہر شخص کو اپنے فرائض احکام عشرہ سے معلوم ہو سکتے ہیں جہاں وہ مملکت اور قانون کے نظریہ میں داخل ہوں۔ لہذا اخلاقیات آداب افعال و فعل کے سوا کچھ نہیں جن پر الٹھو سیوس نے اپنی تصنیف ارتباط عمرانی میں بحث کی ہے۔ اس لحاظ سے وہ بھی ملٹکن کی طرح انسان کے ظاہر و باطن کے تحلیف کا قائل ہے۔ اگرچہ وہ انسان کی خارجی زندگی میں بڑی دلچسپی لیتا ہے اور اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ وہ فاضل فطری قوانین سے منظم ہو سکتی ہے۔ اس لئے عمرانی زندگی کی فطری قوتوں کو جس زور شور سے تسلیم کیا ہے وہ یقیناً ملٹکن کو سخت ناپسند ہوتا۔ اپنی کتاب (Politica) میں اس نے ایڈن کے مستشرق کے ان خیالات کو پیش کیا ہے جو بلجیم اور ہالینڈ کی جنگ کے دوران میں پیدا ہوئے۔ یہی وہی خیالات ہیں جن سے روس کی پرورش طبیعت نے انتہائی نتیجہ اخذ کئے اور اس کے بعد وہ ایسے اعتقادات کا مجموعہ بن گئے جن کا اثر فرانس کی قومی مجلس پر غالب رہا۔ یہ مجموعہ اعتقادات سیاسی آزادی کی انجیل بن گیا۔ ملٹکن اور اس کے پیروں کی اس انجیل سیاست کے قائل ہوتے۔ الٹھو سیوس کا حقیت مذہبی کار و اس حقیقتہ آزادی کے بالکل خلاف ہے۔ اور یہ اس امر کی شہادت ہے کہ ازمنہ متواسط سے جو خیالات و رشتہ میں ملے تھے۔ انھوں نے کیا باطنی پیکار پیدا کر دی تھی۔ مذہبی احتجاج کے نہایت بے نقص میلانات بھی اس سے آگے نہ بڑھ سکے تھے

بعد کی نسلوں کے الٹھو سیوس کو نہیں بلکہ ہوگو گروٹیوس (Hugo Grotius) فطری قانون کا بانی سمجھا ہے۔ اس کی کچھ قیود و وجوہ (Politica) کے مصنف کا نقطہ نظر

انتہا پسند اور جمہوری ہے جو سرحدوں صدی کے بڑے بڑے اہل سیاست اور جمہور سے تعلق رکھنے والوں کے خلاف تھا۔ اور کچھ اس وجہ سے کہ گروٹیوس کے فطری قانون کی بناء پر بڑی وسیع اور گہری تاریخی بنیاد پر رکھی۔ اور کچھ اس وجہ سے کہ اس نے اپنی مشہور تصنیف (De jure belli ac Pacis . 1625) جنگ میں سب سے پہلے جواز جنگ کے مسئلہ پر بحث کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ دوران جنگ میں کون سا قانون درست ہوتا ہے اس نے قانون فطرت کو قانون اقوام کے ساتھ وابستہ کر دیا اور بحث کو ایک ایسے واقعہ سے شروع کیا جو اہل سیاست کے خیالات کا مرکز تھا اور سب کے اعراض پر اس کا اثر پڑتا تھا۔ اس کے غور و فکر کا نقطہ آغاز عاظم و محکم کے تعلقات نہیں بلکہ ملکوں کے باہمی تعلقات ہیں۔ اس نے اس موضوع پر اس لئے قلم اٹھایا کہ وہ دیکھتا تھا کہ بہت سی جنگیں بغیر کسی کافی وجہ کے شروع ہو جاتی ہیں جن میں تمام دشمنانہ جذبے بے زنجیر ہو جاتے ہیں۔ گویا کہ جنگ کے شروع ہونے ہی انسان دشمن حیوانات میں تبدیل ہو جاتے ہیں اس لئے اس نے یہ تحقیقات شروع کی کہ کہاں تک ان حالات میں واقعی تمام قانون منسوخ ہو جاتا ہے اور اسی مسئلہ کی وجہ سے اس نے قانون کی بنیاد پر غور کرنا شروع کیا کہ گروٹیوس شہر ڈلفٹ میں ۱۵۸۲ء میں پیدا ہوا۔ جب وہ لائیڈن (Leyden) میں ابھی طالب علم ہی تھا تو اس کے علم کی بہت شہرت تھی۔ ۱۶ برس کی عمر میں وہ اولڈن باروئلٹ (Oldenburg veldt) کے ساتھ پیرس گیا جہاں پر کہتے ہیں کہ ہماری چہارم نے اپنے معاجوں سے اس کی معرفی کراتے ہوئے یہ الفاظ استعمال کئے کہ ”یہ ہالینڈ کا عجب ہے“ بہ حیثیت ایک متفنن اور اہل سیاست کے اپنے وطن میں اُسے بہت جلد بڑا رتبہ حاصل ہو گیا۔ جب کٹر بادریوں کی مدد سے مارس اف آرنج (Maurice of Orange) اولڈن باروئلٹ پہنچائی اور اس کو بارڈالا ڈگر وٹس کو عمر قید کی سزا ملی جس سے اس نے اپنی پوی کی ایک چالاکی کی وجہ سے نجات پائی۔ اس کے بعد اس نے پیرس میں سکونت اختیار کی جہاں کچھ عرصہ تک فرانسیسی حکومت اس کے اخراجات کی کفیل رہی یہیں پر اس نے وہ کتاب لکھی جس کے ساتھ اس کا نام وابستہ ہے۔ بعد ازاں وہ سویڈن کی طرف سے پیرس میں سفیر ہو گیا اس نے ۱۶۴۵ء میں اوسلوک میں وفات پائی جب وہ سویڈن سے ہو کر واپس آ رہا تھا تو

گرویش لکھتا ہے کہ یہ کہنا کہ کیا غلط ہے زیادہ آسان ہے بہ نسبت اسکے کہ کیا صحیح ہے ہر بات جو اس اجتماعی زندگی کے خلاف ہے جو عقول لوگ بسر کرتے ہیں غلط ہے۔ اسی بات سے معلوم ہوتا ہے کہ (Grotius) اپنے پیشروں کی نسبت تجربہ اور تاریخ سے قریب تر ہے یہ کہ حیات اجتماعی کے لئے کچھ مخصوص شرائط ہیں جن پر اس کا دار و مدار ہے ان حالات میں نہایت اچھی طرح معلوم ہو سکتا ہے جہاں یہ شرائط غائب ہوں۔ اس طرح گویا ایک اختیار چارے سامنے پیش ہوتا ہے۔ اگر وہ شرائط ہمیشہ اور ہر لمحہ موجود ہوں تو نوٹ کو نظر انداز کرتا ہے۔ گروٹیوس کے نزدیک انسانوں میں ایک غیر ارادی جذبہ ہے جو ان کو دوسرے انسانوں کے ساتھ ملنے جلنے پر مجبور کرنا ہے۔ اگر حاجات کو پورا کرنے کے لئے ہمیں دوسرے انسانوں کی ضرورت نہ ہوتی بھی ہم ان سے راہ و رہنمائی کرنے کی کوشش کرینگے حالات موجودہ میں تو ایک نکتہ دوسرے کی مدد کی ضرورت بھی ہے لیکن یہ ضرورت اجتماعی زندگی کی حقیقی بنیاد نہیں۔ بچوں تک میں یہ میلان ہے کہ دوسروں سے ہربانی برتتے ہیں۔ اور ان کے معاہدے سے ہمدردی محسوس کرتے ہیں جب گفتگو کے ذریعہ سے دوسروں کے ساتھ ارتباط ایک عقلی صورت اختیار کر لیتا ہے اور جب انسان اپنے علم و عمل کو عام اور وسیع اصولوں کے تحت میں مرتب کر سکتے ہیں اور مشابہ حالات پر ایک ہی قانون کا استعمال کرتے ہیں تو میل جول کا بنیادی جذبہ ترقی پاتا اور لطیف ہو جاتا ہے۔ فطری قانون کی اساس بھی ہے کہ وہ اسی قسم کی اجتماعی زندگی کو محفوظ رکھنے کی کوشش کرتا ہے انسانی اعمال کے متعلق اسی اجتماعی زندگی کے مطابق یا غیر مطابق ہونے کے لحاظ سے رائے قائم کی جاتی ہے۔ قانون فطرت کی بنیاد انہی اصولوں پر ہے جو انسان کی فطرت میں پائے جاتے ہیں۔ اگر خدا نہ بھی ہو تب بھی ان اصولوں کی صحت میں کوئی غلطی نہیں آسکتا لیکن خدا کو کس فطری قانون کا خالق کہہ سکتے ہیں کیونکہ وہی فطرت کا بھی خالق ہے اور وہ چاہتا ہے کہ ایک قانون صحیح اور واجب العمل تسلیم ہو کہ قانون فطرت کا پہلا اور سب سے اہم اصول یہ ہے کہ عہد و معاہدہ کو پورا کیا جائے یہ اصول اسی ارادہ فطری میں داخل ہے جس کی وجہ سے جماعت معرض ظهور میں آئی ہر پابندی کی بنیاد کوئی نہ کوئی عہد یا معاہدہ ہوتا ہے اسی طرح قانون سروہ فطری قانون سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر لوگ ایک دوسرے سے عہد و معاہدہ نہ کرتے تو اجتماعی زندگی

کی تمام تعمیر ایک سرحدی اور ناقابلِ تیسرے عمل پر قائم ہے جو خدا اور اُس کے تمام ذی عقل مخلوق پر فرض ہے۔ فطرت انسانی جو قانونِ فطرت کی ماں ہے قانونِ مردجہ کا مادہ بھی فطری ہے کیونکہ قانونِ مردجہ کا سرچشمہ پابندیِ عہد کی فطری ضرورت ہے۔
لیکن یہ سوال ہو سکتا ہے کہ عہد و معاہدہ کی پابندی کے اصول میں طبیعی قوت کہاں سے آئی؟ ایک مقام پر گر وٹھوس سبھی التھوسیوس کی طرح نظریئے معاہدہٴ اصلی سے کام لیتا ہے۔ عہدِ اس اصول کی بناء کہ معاہدات پورے کئے جائیں ایک معاہدہ پر قائم ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ یہ معاہدہٴ اولیٰ پورے شعور سے کیا جائے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ خاموش سمجھوتہ ہو جو ہمہ بیت معاملہ میں مضمر ہے۔ یہ قیامِ جماعت کے ارادہ کا ایک اظہار ہے جو تمام اجتماعی زندگی کی شرطِ مقدم ہے۔ جماعت ایک آزاد اتحاد کا نتیجہ ہے جس میں ہر فرد کا ارادہ ارادہٴ عام کا جزو ہے۔ تمام حالات کے متعلق اسی ارادہٴ اولیٰ کے مطابق رائے قائم کرنی چاہئے۔ لہذا مملکت ایک نظام ہے جو بالا ارادہ قائم کیا گیا ہے۔ اور باقیوں کے علاوہ اس سے ایک نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ جماعت پر فرد کا حق ہے وہ کبھی تلف نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ یقیناً کبھی اس کو تلف کرنے کا ارادہ نہیں کر سکتا۔ تحفظِ ذات کا حق جو جماعت میں داخل ہونے سے پہلے اُسے حاصل تھا وہ اسے کیسے چھوڑ سکتا ہے؟

التھوسیوس (Althusius) کی طرح یہاں بھی انسان کی اولیٰ حالت فطرت کا ایک فرضی تخیل موجود ہے۔ جس حالت فطرت کو العناؤں نے اپنے ارادہ سے چھوڑ کر مملکت کی زندگی اختیار کی۔ جب وہ خاص مسائل حقوق کا استیلا کرنا چاہتا ہے (مثلاً جوہر کا ناجائز ہونا شخصی مملکت، حقوق بہرہ و تصرفِ قدیم، قانونِ رسم و رواج) تو معاہدہٴ مضمحل تصور سے کام لیتا ہے۔ اور اس سے وہ اصول مراد لیتا ہے جس پر واقعات بہترین طریقہ سے مرتب ہو سکتے ہیں۔ لہذا یہاں بھی یہ بات مستتب ہے کہ وہ کہاں تک اس معاہدہٴ اجتماعی کو ایک تاریخی واقعہ سمجھتا ہے۔ لیکن یہ عجیب معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ ظلم اور اختلاف کو حالات فطری قرار دیکر غارتجی کرنا لیکن اسی العنائی زندگی کا ایک نہایت خوش آئند تخیل پیش کرتا ہے جو جماعت کی تنظیم سے آزاد ہو کر موجود ہو۔ وہ جذبیہ اجتماعی کو ایک اصلی اور بے غرض جذبہ سمجھتا ہے لیکن التھوسیوس (Althusius) کی طرح اُس نے بھی وضع نہیں کیا کہ تحفظِ ذات سے اس کا کیا تعلق ہے۔ (ہوبس) (Hobbes) پہلا شخص ہے

جس نے قانون کے انسانی مفروضات کو ارفع کرنے کی تحریک شروع کی،
 گروٹیوس۔ التھیوس کے اس خیال سے متفق نہیں کہ جب ایک جماعت
 قائم ہو چکی ہے تو وہ کسی معاہدہ سے ہمیشہ کے لئے فرما دے والی کسی بادشاہ یا مجلس کے
 حوالہ کر سکتی ہے یا یہ کہ کوئی فرد کسی معاہدہ سے اپنے آپ کو غلام بنا سکتا ہے۔ وہ
 التھیوس کے مسئلہ فرزانہ والی مہر پر براہ راست عمل کرتا ہے تو کسی وجہ سے وہ اسکا
 نام نہیں لیتا وہ بتاتا ہے کہ یہاں سوال یہ نہیں ہے کہ مملکت کی کوئی صورت بہترین
 ہوتی ہے کیونکہ اس معاملہ میں تو اسکا احتمال ہمیشہ بریگا بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ کس کا
 ارادہ قانون کی بناء ہے۔ اور ایک قوم کو کیا بات مانع ہو سکتی ہے کہ وہ کلیتہً ایک یا
 ایک سے زیادہ انسانوں پر اٹھا کرے۔ ایک جمہوری مملکت میں بھی قلت کو کثرت
 کے تابع ہونا پڑتا ہے اور جو تیس، پچھ اور غریب لوگ امور مملکت میں کوئی حصہ نہیں لیتے
 بالغا دیگر فرزانہ والی میں ان کی شرکت نہیں ہوتی۔ ارادہ اصل ایک ایسی صورت پیدا
 کر سکتا ہے جو ہمیشہ کے لئے فرض ہو جائے۔ یہ کہنا بیکار ہے کہ مملکت کا دو جو صرف قوم
 کے لئے ہے اور اس کے حکمرانوں کے لئے نہیں کیونکہ سرپرستی کا جو دنا مانع کے لئے
 ہے وہی کے لئے نہیں، بادجو اس کے ولی کو نا مانع پراقتہ حاصل ہے اسی معاہدہ کو
 جس کی رو سے قوت واقفہ اور حکمرانوں کو منتقل کیا جاتا ہے اس معاہدہ سے مختلف سمجھنے
 کی وجہ سے جس کی رو سے ایک قوم قوم بنتی ہے گروٹیوس (Grotius) ہوبس کا پیش رو
 ہے اور اس بات کا امکان پیش کرتا ہے کہ مطلق شاہی نظریہ معاہدہ پر قائم ہو سکے لیکن
 اس کے دلائل التھیوس (Althusius) کے اس خیال کو متزلزل نہیں کر سکتے کہ
 بالکل قرین قیاس نہیں کہ قوم ہمیشہ کے لئے اپنی آزادی کسی کے حوالہ کر دے۔ یہ ظاہر ہے
 کہ التھیوس کا خیال نظریہ معاہدہ کے بہت زیادہ مطابق ہے خواہ اسے فرضی سمجھیں
 خواہ عقلی

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے جنگ نے گروٹیوس کے دل میں اس بات کی تحریک کی
 کہ تصور و اخذ قانون کی تحقیقات کی جائے۔ جنگ ویسے تو وہ افراد کے درمیان میں
 بھی ہو سکتی ہے لیکن اجتماعی اور جمہوری زندگی کی بنا پر افراد کے مابین جنگ اسی حالت
 میں ہائز ہو سکتی ہے جب محض خلفائے کے لئے ہو۔ سزا دینے کی قوت صرف حکومت

کو مال ہے لیکن جنگ افراد اور ملک کے لیے بھی ہو سکتی ہے اس کو جاننا
 کہتے ہیں۔ اور گروٹیس کو پڑا دیکھیں ہے کہ یہ ناجائز ہے۔ یہاں بھی اس نے التوحش
 پر نظر کیا ہے۔ اس کی رائے میں ان لوگوں نے جنہوں نے جمہور کے مفادوں کے
 حق میں بغاوت کو تسلیم کیا ہے انہوں نے صرف خاص نژاد اور خاص مقامات کے
 حالات کو مد نظر رکھا ہے۔ گروٹیس نے اس جنگ کی طرف کچھ زیادہ توجہ نہیں کی جو
 اس کے ہم وطن قانون فطرت کی بنا پر کر رہے تھے۔ ایک تیسری جنگ اس قسم کی
 بھی ہو سکتی ہے کہ ملک افراد کے خلاف جنگ کرے یہ جنگ جائز ہوتی ہے جب یہ
 ان لوگوں کے خلاف ہو جو جوہم کا ارتکاب کر چکے ہیں۔ اس امر پر غور کرتے ہوئے ہمیت
 و جواہر انرا تحقیق کرنی پڑتی ہے۔ گروٹیس نے جو اس مسئلہ پر بحث کی ہے وہ بڑی خوب
 ہے۔ وہ سزا کے متعلق نظریہ انتقام کے بالکل خلاف ہے۔ سزا کا مقصد صرف سزا
 نہیں۔ صرف ایک وحشی اور ظالم شخص کو اس خیال سے تسلی ہو سکتی ہے کہ کسی
 شخص کو ایسی ادبیت پہنچی ہے جس سے نہ اس کو کوئی بڑا فائدہ پہنچا اور نہ دوسرے کو
 اور نہ بحیثیت مجموعی قوم کو۔ جنگ کی چوتھی حالت یہ ہے کہ وہ دو ملکوں کے درمیان
 ہو۔ اسی صورت پر اس نے بڑی تفصیلی بحث کی ہے۔ جن حالات میں جنگ جائز
 ہو سکتی اور اس کے دوران میں جس انسانیت کو برتنا چاہئے یہ تمام باتیں اس نے
 فطری قانون سے اخذ کی ہیں۔ اس کا بڑا اصول یہ ہے کہ انسان ایک دوسرے کے
 دشمن ہو کر بھی انسانیت سے خارج نہیں ہو سکتے۔ اور ایک باوجود جنگ چونکہ صرف
 صلح کی خاطر کی جاتی ہے اس کا طرز عمل ایسا عاقلانہ اور جسامتہ ہونا چاہئے جس سے
 صلح ممکن ہو سکے۔ گروٹیس کو اچھو صلح معلوم ہے کہ بین الاقوامی قانون کے پیچھے وہ قوت
 نہیں جو کسی ملک کے اندرونی قانون کے پیچھے موجود ہوتی ہے۔ لہذا ہر بڑی بڑی ملکیتیں
 جو چاہیں کر سکتی ہیں لیکن ان کو بھی دوسری اقوام سے باقاعدہ میل جول رکھنا پڑتا ہے
 اور فوج انسان کی رائے سے بھی وہ بے نیازی برت سکتیں۔ لہذا جنگ اسی حالت میں
 کامیابی سے جاری رہ سکتی ہے جب کہ قوم کو اپنی سچائی پر اعتقاد ہو۔ تقاضائے انسانیت
 اور اقوام کے داخلی اور خارجی حالات کی مماثلت پر زور دینے سے گروٹیس نے سترجوں
 اور اتحاد میں مدد کے اہل سیاست پر غیر معمولی اثر کیا کہتے ہیں گسٹاؤس (Gustavus)

(Salatinat) کی تباہی پر لوگوں کو اتنا زیادہ غصہ نہ آتا اگر گروٹیس کی تصنیف نے اس کے خلاف لوگوں میں ایک جذبہ پیدا نہ کیا ہوتا۔ اور اب تک بھی اکثر مصلحتیں جنگ کے زمانہ میں جو ہدایات اپنے افسروں کو دیتی ہیں وہ بڑی حد تک گروٹیس کے مرتب کردہ قواعد کے مطابق ڈھالی جاتی ہیں جن کا تفصیل ذکر ہم یہاں نہیں کر سکتے ہیں یہاں صرف یہی بتانا مقصود ہے کہ یہ مشہور مفقن اور بین الاقوامی قانون کشن جیسی ان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے انسانیت کا انکشاف کیا۔

اس وقت کے قومی اور بین الاقوامی قانون میں یہ ایک بڑا اہم سوال تھا کہ آیا لوگوں کو ان کے مذہبی عقائد کی وجہ سے سزا مل سکتی ہے اور آیا ایک مملکت مذہب کی خاطر دوسرے سے جنگ کر سکتی ہے یا نہیں؟ افراد کے مذہبی عقائد کے متعلق استھوس کا نقطہ نظر تنگ نظری پر مبنی تھا۔ اور مذہبی جہاد کے متعلق عام رائے کا آئینہ اس وقت کی مذہبی جنگیں ہیں گروٹیس پہلے یہ سوال کرتا ہے کہ سچے مذہب سے ہماری مراد کیا ہے؟ سچا مذہب صرف وہی ہو سکتا ہے جو ایک زمانہ کے تمام لوگوں میں مشترک ہو اور اس کے نزدیک وہ اعتقاد ہی ہے کہ خدا ایک ہے اس کو آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں وہ تمام اشیا کا خالق ہے اور رب العالمین ہے۔ ان عقائد کا فطری ثبوت ہو سکتا ہے، اور ان کی عمومیت ان کی تداومت کی شاہد ہے۔ ایک یا ایک سے زیادہ خداؤں کا وجود اور ربوبیت بدیہی، علم اور اخلاق لازمی ہے۔ جو اس کے بھی منکر ہیں وہ نوع انسان کے دشمن ہیں ان کو فرد سزا ملنی چاہئے۔ مذہبی جنگ اس حالت میں جائز ہو سکتی ہے اگر دوسری قوم کی عبادت میں بہ اخلاقی اور عدم انسانیت پائی جائے۔ اس سوال پر کہ آیا کسی قوم سے اس وجہ سے جنگ جائز ہو سکتی ہے کہ وہ عیسائیت قبول نہیں کرتی گروٹیس یہ جواب دیتا ہے کہ قطع نظر اس خاص صورت عیسائیت کے جو پیش کی جاتی ہے ایک ایسے

دین کو رد کرنا جو تاریخی شہادت پر مبنی ہے۔ اور فوق الفطرت اثرات سے پیدا ہوتا ہے انسانی کاموں کی دائرہ گیر سے باہر ہے۔ استو سیوس کی نسبت اس شخص کی اتنی فکر وسیع تر ہے اور اس نے ایک طرح سے فطری دینیات کی بنا ڈالی ہے جو

بانی

مذہب فطری

نشأت جدیدہ کی زبردست علمی تحریک اور انسانی ذہنی کی توسیع مذہبی زندگی پر اثر کے بغیر نہیں رہ سکتی تھی۔ اصل کلیسا کی تحریک اسکا ایک ثبوت ہے گوئی فلسفہ بجائے کسی نئی مذہبیت کے آغاز کے اُس نے زیادہ تر مذہبی تحریک کی تجدید کی کوشش کی۔ نشأت جدیدہ کا خاص کر اُس کے آخری زمانہ میں سب سے زیادہ عظیم الشان منظر ایک ایسے مذہب کو دریافت کرنے کی کوشش ہے جو تمام خارجی رسوم و روایات سے آزاد ہو اور محض فطرت انسانی پر مبنی ہو۔ قانون فطری کی طرح بیان میں بھی دو طرح کے خیالات دوش بدوش چلتے ہیں کیونکہ یہ لازمی ہے کہ جو بات انسان کی فطرت کی اساس میں موجود ہے وہ ان مختلف تاریخی صورتوں میں پھر ظاہر ہو جن میں انسان کی ذہنی زندگی صورت پذیر ہوتی ہے اس خیال کی تعمیر میں کہ فطرت انسانی کافی دوانی ہے روز افزوں فرقوں کے جھگڑے بھی مدد ہوئے۔ اطالیہ کی انسانیت میں بھی ایسے مذہبی خیالات کی تعمیر کی کوشش کی گئی تھی جو کلیسا کی تعلیم سے آزاد ہوں۔ نو افلاطینیوں نے افلاطون کی تعلیم کو جس طرح پیش کیا تھا زیادہ تر اُسی کو بنیاد قرار دیا گیا۔ فلائرس کی افلاطونی اکاڈمی اس لحاظ سے بہت بااثر تھی روز اٹھ کا افلاطیہ کے حدود کے باہر تک پھیلا ہوا تھا۔ ایک محض خدا اور بنائے روح پرور ایمان رکھنے کی وجہ سے ایک فرد کی مذہبی ضروریات پوری ہو جاتی تھیں۔ اور وہ کلیسا کے بہت سے رسومات و اعتقادات سے آزاد ہو جاتا تھا۔ لیکن ساتھ ہی اُس کو ان میں گہرے معنی بھی نظر آتا تھا۔

جینی بلیم اور ہالینڈ میں اسی انیسویں صدی کے ساتھ وہ مو فیاض میلانات بھی شامل تھے جو تمام اندر غلطیوں میں ایک زیادہ گہری اور آزاد روحانیت کے لئے کوشاں تھے۔ انہی میلانات کی وجہ سے (Sebastian Frank) سربالی اور (Coornbert) ساکن ہالینڈ نے نئی پرفٹیشنل ادعاہیت کے خلاف احتجاج کیا۔ انہوں نے کہا کہ مذہبی دہران ایمان کی بہت مختلف صورتوں میں پایا جاسکتا ہے۔ فرانک کے نزدیک بطور مثال اس نور فطری کا مادی ہے جس کی چٹکاری ہر انسانی روح میں پائی جاتی ہے اور غیر عیسائی کا دل بھی اس سے متاثر ہو سکتا ہے۔ کورنبرٹ کہتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص مسیح کا نام ماننے کے بغیر بھی مسیح کے قوانین کا پابند ہو۔ یہ دونوں اشخاص زمانہ مابعد کے اُس مذہبی فلسفہ کے پیش رو ہیں جس نے دین مردوبہ کے اعتقادات پر خارجی تنقید کر کے مذہب کی مابست کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی بلکہ اپنی فطری روحانی اساس کو مضبوط کیا اور وجدان باطنی کے ذریعہ سے ظاہری اعتقادات سے نجات حاصل کی۔ یہ لوگ خود بھی مذہبی تعصب کا شکار ہوئے اور ان فرقوں سے آزاد لوگوں کو جو لقب دیا گیا تھا وہ خاص طور پر کونبرٹ کے نام کے ساتھ لگایا جاتا تھا جسے ہالینڈ کے داعضائوں کا بادشاہ کہتے تھے۔

مذہب فطری نے فرانس اور ہالینڈ میں اور بھی زیادہ عیسیت میں اختیار کیا۔ فرانس کی طویل اور شدید مذہبی جنگیں اس خیال کی محرک ہوئیں کہ انسان فرقوں کی پیکار سے بالاتر ہو جائے اور ہر فرقہ کے انسانی پہلو پر توجہ کرے۔ ۱۷۵۰ء میں ہنری آف نوار (Henry of Navarre) نے جو بعد میں ہنری چارم ہو گیا کھلم کھلا لوگ ایمان داری سے اپنے غیر کی پیروی کرتے ہیں وہ اسی مذہب کے ہیں جس کا میں ہوں اور میرا مذہب وہی ہے جو تمام نیک اور دیانت دار آدمیوں کا مذہب ہے۔ اسی زمانہ میں سوئین اپنے انداز سے ایک ایسے کل مذہب کے خیال تک پہنچ چکا تھا جو تمام انسانوں میں پایا جاتا ہے۔ ان کا خدا کا تصور خواہ کچھ بھی ہو لیکن اس خیال کی سب سے بڑی شہادت بوجدن کے بیان میں پائی جاتی ہے جس کے نظریہ سیاست پر ہم پہلے بحث کر چکے ہیں۔ اُس نے سات آدمیوں کا ایک مکالمہ لکھا ہے جن میں سے ہر ایک اپنا اپنا مذہبی نقطہ نظر رکھتا ہے جسے وہ نہایت صاف اور دوستانہ طریقہ پر پیش کرتا ہے اور مذہبی تصورات کے شخصی پہلو کے متعلق بڑی بصیرت کا اظہار کرتا ہے۔

دین کا ایک کیتھولک ایس مختلف مضامین خاص کر مذہب پر بحث کرنے کے لئے اپنے دسترخوان پر مختلف دوستوں کو جمع کرتا ہے۔ اس بحث میں حصہ لینے والوں میں کیتھولک مینان کے علاوہ ایک لوتھر کا پیرو ہے۔ ایک کاتھولک کا ایک یہودی ہے اور ایک مسلمان۔ اب وہ شخص ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک اپنے اپنے طریقہ سے ایسی توجیہ کا حامی ہے جو سب میں مشترک ہو سکتی ہے جس صفائی سے ہر نقطہ حقیقت کا جامہ پہنے ہوئے پیش ہوتا ہے وہ حقیقت میں قابلِ داد ہے صرف لوتھر کے پیرو کو اس لئے کسی قدر مدد رنگوں میں پیش کیا ہے۔ بہر حال وہ کوئی بڑا کھڑا معلوم نہیں ہوتا۔ ایک موقع پر جب کہ اس میزان نے دسترخوان پر اصلی بیوں میں کچھ مصنوعی سیب بھی ملائے ہیں تو سب ہاتھوں میں سے صرف لوتھر کا یہ وہی ایسا سادہ لوح ہے جو مصنوعی سیب کو اٹھا کر کھائے لگتا ہے میزان جو ہر وقت معصوم من اخطا کیلئے کی تعلیم کا حوالہ دیتا ہے مگر تعصب اور تنگ دلی نہیں برتنا مذکورہ بالا واقعہ سے یا اخلاقی سبب اخذ کرتا ہے کہ اگر عبارت جو چارے جو اس میں سب سے زیادہ تیز ہے دھوکہ کھا سکتی ہے تو رومی جو اس میں مفید ہے حقائق اعلیٰ کا علم کس طرح حاصل کر سکتی ہے جب ہر نقطہ نظر کے متعلق پوری تشریح اور اظہارِ عینیت ہو چکا ہے تو گفتگو ختم ہو جاتی ہے۔ گو کوئی حقیقی نتیجہ یہ نہیں ہوتا۔ سب مگر یہ گانا گاتے ہیں کہ دیکھو کہ سب بھائیوں کا اتفاق سے مہینا کس قدر خوب صورت اور دلکش بات ہے مگر اس کے بعد دوست بدل گیا مگر نہایت ہوتے ہیں۔ اس کے بعد وہ حیرت انگیز حوالہ سے نیکی اور بارسائی کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ ایک دوسرے سے ملنے چلتے ہیں اور فکر مطالعہ کرتے ہیں۔ اور گو ہر ایک اپنے مذہب پر قائم رہتا ہے لیکن بعد ازاں وہ مذہب کے مسئلہ پر کوئی بحث نہیں کرتے۔

لوڈن نے یہ کتاب اپنی عمر کے چالیسویں سال یعنی ۱۵۹۳ء میں لکھی۔ اسکو چھاپا نہیں گیا لیکن اس کے قلمی نسخے لوگوں میں پھیل گئے رہے اور سترھویں اور اٹھارویں صدی کے علماء اس سے خوب واقف تھے۔ اکثر بڑی خونخاک چیز سمجھ کر اس کا ذکر کیا جاتا ہے بہت کم افراد نے اس میں سے لینڈ (Leibniz) بھی ہے یہ مانے علی ہر گز کہ اس کو چھاپ کر شائع کر دینا چاہئے۔ لینڈ کو اپنے بڑے پالنے کے وقت یہ خیال پیدا ہوا

لیکن سائنس دانوں کو کسی نے اس کو نہیں چھاپا جبکہ گوہر (Guhrauer) نے اسکو ایک مختصر ترجمہ کی صورت میں شائع کیا۔ یہ ان اٹوں کی ایک مثال ہے جو چند صدیاں قبل متفقہ طور پر بے دینی اور شیطنت قرار دی جاتی تھیں۔

چونکہ ہڈوں نے خود نہیں بتایا کہ ان سات تکلیفیں میں سے کونسا شخص اُس کے اپنے خیالات کی ترجمانی کرتا ہے اس لئے اس کے متعلق لوگوں کی رائے مختلف ہے۔ ایک عرصہ تک عام خیال یہ تھا کہ ہڈوں کی ہودت کو پسند کرتا ہے کیونکہ اس مذہب کا نمائندہ اُس مکالمہ میں خاص قوت اور علم کا اظہار کرتا ہے۔ لیکن اگر ہم ہڈوں کے اُن مذہبی میلانات کا بھی نمائندہ بن جائیں جن کا اظہار اُس نے اور موقوفوں پر کیا ہے اور اس مکالمہ سے اُن کا مقابلہ کریں تو ہماری رائے اس سے مختلف ہوگی۔ اس سے پیشتر کا ایک خط موجود ہے جو ہڈوں نے اپنے ایک دوست کو لکھا جس میں اُس نے توحید کی حمایت کی ہے۔ وہ کہتا ہے مذہب کے متعلق مختلف خیالات سے گمراہ مت ہو۔ دل و جان سے صرف اسی حقیقت پر قائم رہو کہ سچا مذہب اس کے سوا کچھ نہیں کہ ایک پاک روح اپنا اثر خدا کی طرف رکھے۔ یہی میرا مذہب ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ یہی سچ کا مذہب ہے۔ وہ آگے بلکہ یہ بتاتا ہے کہ اگر وقتاً فوقتاً اعلیٰ درجہ کے انسان بطور اسوۂ حسنہ نوع انسان میں پیدا ہوتے رہیں تو لوگ اندھیرے میں بھٹکتے پھریں۔ بنی اسرائیل کے بزرگان خاندان اور انبیاء اور یونان اور روم کے عارف ایسے ہی لوگ تھے۔ افلاطون کی اُس نے خاص طور پر تعریف کی ہے۔ اس لئے کہ اُس نے خدا اور بقائے روح کی تعلیم دی۔ جو کچھ افلاطون نے شروع کیا تھا اُس کو مسیح نے پورا کیا اور اس کے بعد خدا کے منتخب لوگ اسی راستہ کی تعلیم دیتے رہے۔ اُس مکالمہ میں وہ شخص جو توحید عام کی حمایت کرتے ہیں انہوں نے بھی اس ارتقائی وحی کے خیال کی تائید کی جس کے مطابق موسوی عیسوی اور محمدی مذاہب سے پیشتر اور اُن کے ساتھ ساتھ بھی ماقبل انسان کے بعد دیگرے نوع انسان کو یہ پیغام دیتے رہے ہیں۔ ٹورالبا (Toralba) کہتا ہے کہ بہترین مذہب وہی ہے جو قدیم ترین بھی ہے۔ سب سے پہلے انسان نے اپنا علم اور تقویٰ پر اِرادہ راستہ خدا سے حاصل کیا۔ خود بائبل کی شہادت کے مطابق ایک خدا میں یا کالی یہودی مذہب سے پہلے ہی وجود تھا (Enoch Abel) اور (Noah) کا مذہب بھی تھا اور یہی ایوب کا

مذہب تھا جب لوگوں نے اُس فطری مذہب کو ترک کر دیا جو عقل کے ساتھ اُن کی طبیعت میں دھرت کیا گیا ہے تو وہ گمراہ ہو گئے۔ فطری قانون اور فطری مذہب انسان کے لئے کافی ہے اس کے علاوہ تمام مذاہب عیسائیت یہودیت اسلام اور دیگر جو بھی مذہب سب کے بغیر کام چل سکتا ہے۔ فطری مذہب کے لئے کسی مخصوص تعلیم و تربیت کی ضرورت نہیں۔ انسان اس کے لئے پیدا کیا گیا ہے اور وہ انسان کی فطرت میں موجود ہے۔ جو عقل پسندیت کی گئی ہے وہ نیک وہ میں تمیز کر سکتی ہے۔ خاص خاص لوگوں میں یہ فطری اور اخلاقی قابلیت دوسروں سے زیادہ پائی جاتی ہے۔ تو کون کی طرح نورِ آبا بھی اخلاطوں کا بڑا ادراج ہے کہ نورِ الہی کی مدد سے حقائق الہیہ کے متعلق اس لئے اتنا عرفان حاصل کیا۔ خدا کی فطرت لامحدود ہے۔ خیال کی رسائی بھی اُس تک نہیں چاہی کہ الفاظ اس کو ادا کر سکیں۔ خدا کی ہستی کے متعلق ہم حقیقت سے قریب ترین ہوتے ہیں جب ہم اُس کو ایک ایسی ہستی سمجھ رہے ہیں جو تمام حیثیت سے بالاتر ہے غیر لامحدود و عقل لامحدود و ادر لائق لامحدود ہے۔ اس خیال میں حکمائے یونانی ہی اسٹیل اور نبی اسماعیل سے متفق ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ خیال یقیناً فطرت کے لمباٹے میں پیدا کیا ہے۔ نورِ آبا کی ایک اور خصوصیت بھی ہے جس سے ہمیں بوکون یاد آتا ہے۔ گو اکثر باتوں میں وہ اپنے زمانے سے بہت آگے ہے لیکن ایک بات میں وہ اپنے زمانہ ہی کی صحیح پیداوار معلوم ہوتا ہے۔ وہ جادو اور شیطان کا پوری طرح قائل ہے اور اُس نے ایک کتاب بھی لکھی ہے جس میں اُن لوگوں کو بے دین قرار دیا ہے جو چڑیلوں کو سزا دینے میں احتیاط اور رحم کی سفارش کرتے ہیں۔ جن لوگوں پر جن بھوت سوار ہے اُن کے ساتھ نرمی برتنا اُس کے نزدیک شیطانی تحریک کا نتیجہ ہے۔ ہفت متکلمین کے دوسرے باب میں اس مسئلہ پر نورِ آبا اور سنیاس (Senamus) میں بحث ہوتی ہے۔ مؤرخ الذکر خیالات میں نورِ آبا سے بہت قریب ہے۔ نورِ آبا کہتا ہے کہ جدید طبیعیات میں ایک بڑا نقص ہے کہ وہ تمام اشیاء کی توجیہ فطری قوانین سے کرنا چاہتے ہیں اور خدا و شیطانی کی مداخلت کے قائل نہیں۔ سنیاس اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اگر ان چیزوں کو تسلیم کر لیا جائے تو تمام علم فطرت بیکار ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ معین فطری قوانین پر قائم ہے۔ اپنی تائید میں نورِ آبا شیطانی کے

بہت سے قصبے بیان کرتا ہے۔ کوئٹہ کا پیر بھی اس میں پوری طرح اُس کی حمایت کرتا ہے۔ سینا سے یہ جواب دیتا ہے کہ اگر ایسے شیاطین ہوں بھی جو عالم طبیعی میں مداخلت کر سکتے ہوں تو بھی اُن کے ذریعے سے کرامات اور معجزہ کی توضیح یقینی طور پر نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں اگر شیاطین کی مداخلت کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر کیوں نہ قدرت میں ہر شے کی توضیح شیاطین ہی سے کی جائے علاوہ ازیں وہ اس ضرورت پر زور دیتا ہے کہ چڑیلوں کے قصوں کی پوری طرح تحقیق اور تنقید کی جائے۔

ٹوڑا لبا کا نقطہ نظر بوڈن کا اپنا نقطہ نظر ہے جیسا کہ اس کے اپنے ذاتی بیانات سے معلوم ہوتا ہے لیکن باوجود اس کے وہ سینا سے کی زبانی اس پر ایسی تنقید کرتا ہے جس کا جواب ٹوڑا لبا سے بن نہیں پڑتا سینا سے ہفت مشکلیں کی روح تنقید ہے اس سوال کا جواب کہ مذہبی جھگڑوں کا فیصلہ کون کر سکتا ہے کوئٹہ کا پیر ویہ دیتا ہے کہ مسیح جو خدا ہے لیکن سینا سے اس کو اس طرف توجہ دلاتا ہے کہ مسیح کی الوہیت خود زیر بحث ہے کا لونی شاہدوں پر اور منقولات پر اعتبار کرتا ہے سینا سے اس سے پوچھتا ہے کہ سچے شاہدوں اور سچی شہادتوں کو کہاں سے تلاش کریں۔ کیتھولک کلیسا کو پیش کرتا ہے لیکن سینا سے پوچھتا ہے کہ کلیساؤں میں سے کس کلیسا کو سچا مانیں کوئٹہ کا پیر و بابل کو مستند اٹاتا ہے اور مسلمان قرآن کو۔ ٹوڑا لبا مداخلت الی الا سناؤ کو رد کر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اس کا فیصلہ نکال ہی کر سکتے ہیں۔ اس پر سینا سے دریافت کرتا ہے کہ یہ نکال کون ہیں؟ اور جواب میں کیتھولک یہ تقاضا کرتا ہے کہ مذہب کے اصول و فروع یا ضروری اور غیر ضروری عناصر میں تمیز قائم کرنی چاہئے تو سینا سے کہتا ہے کہ جھگڑا ہے ہی اسی پر کہ ان کے درمیان خط فاصل کہاں کھینچا جائے۔

ٹوڑا لبا کے فطری مذہب کی طرف بھی ٹوڑا لبا کا وہی انداز ہے جو اسلام یہودیت عیسائی اور غیر عیسائی مذہب کی طرف ہے وہ کہتا ہے کہ یہ مذہب خدا کو منظور ہیں اگر سچے دل سے ان پر عمل کیا جائے وہ بذات خود ہر معبد میں جانے کے لئے تیار ہے وہ کیتھولک جیسے کٹر مذہبی شخص کی دل آزاری کرنا چاہتا ہے اور نہ اس شخص کی جس کا ایمان صرف توحید پر منحصر ہے وہ مذہب فطری کو مذہب مردہ کا مخالف قرار نہیں دیتا۔ بوڈن سینا سے کی زبان سے ایسے خیالات کا انہار کرتا ہے جو ادھارت کی تصحیح کرتے ہیں

اور تاریخ اس کی شاہد ہے کہ اومانیٹ میں مذہب سلسلہ کی طرح مذہب فطرت بھی مبتلا ہو سکتا ہے۔ اگر اس کا نقطہ نظر وہ بھی جو ڈور ابا کا ہے پھر بھی اس میں ایسے اشارات پائے جاتے ہیں جو ڈور ابا کے خیالات سے بہت آگے لیجاتے ہیں نہ ممکن نہیں ہے کہ آخر عمر میں دینیات اور جنیات کے متعلق اس کو اپنے پہلے خیالات میں شک پیدا ہو گیا ہو اور اس نے اپنے شک کو سیناس کی زبانی ادا کر دیا ہو بلکہ اس کے کہ اس کی بنیاد پر وہ کوئی نیا تصور قائم کر سکے گا

مذہب فطری کو زیادہ وسیع مطلق سے آشنا کرنے والا اور اس کو زیادہ مکمل صورت میں پیش کرنے والا (Lord Herbert of Cherbury) چربری کا رہنے والا لارڈ ہربٹ ہے۔ اس کی کتاب (De Veritate) صداقت مسئلہ میں شائع ہوئی۔ استو سیوس گریٹوس کورن ہرٹ اور بوڈون کی طرح وہ ایک اہل سیاست تھا جو اپنے زمانے کے جمہوری اصلاحات میں حصہ لیتا تھا اور اسے حالات کے مقابلہ کرنے اور وسیع تجربہ حاصل کرنے کا موقع حاصل تھا۔ وہ ویلز کے ایک باعشیت خاندان کا رکن تھا۔ اس کے اجداد صاحبان سیف تھے اور خود اس کی طبیعت میں جنگجوئی موجود تھی اس کی توڑک جنگلوں اور مبارزوں سے بھری ہوئی ہے اس کی تلوار نیام میں بے تاب رہتی تھی اگرچہ وہ کہتا ہے کہ میں نے اس کو صرف دوسروں کی حمایت میں لٹکاوا دیا ہے۔ ۱۵۲۰ء میں پیدا ہوا بہت اچھی تعلیم پائی جسے اس نے مسلسل جاری رکھا اس کی خواہش یہ تھی کہ دنیا داری کی تعلیم حاصل کرے سولہ برس کی عمر میں اس نے ایک دو تہہ دار نشہ سے شادی کر کے آکسفورڈ میں تعلیم پائی اور وہاں سے دو بار کی طرف رخ کیا بعد ازاں اس نے کچھ وقت بارس آف آرٹس کی چھاولی میں صرف کیا المانیہ اور اطالیہ میں سیاحت کی اور کئی سال تک فرانس میں انگریزی سفیر رہا لیکن نہ چھاولی میں اور نہ دو بار میں اور سیاسی ملازمت میں کبھی اس نے اپنے محبوب مطالعہ کو ترک کیا اس نے اپنی مشہور تصنیف پیرس میں ختم کی اور گریٹوس کے سامنے پیش کی۔ اگرچہ گریٹوس کی رائے اس کے متعلق بہت اچھی تھی لیکن ہربٹ کو اس کے چھاپنے میں بہت تامل تھا کیونکہ اسے معلوم تھا کہ مخالفت کا ایک طوفان برپا ہو جائیگا ایک روز وہ اپنے نور آفتاب سے روشن کمرے میں بیٹھا ہوا گونگوں مبتلا تھا اور کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا تھا اس نے

ارادہ کیا کہ اپنے شکوک کو فوق الفطرت فیصلے کے سپرد کر دے۔ کتاب کو ہاتھ میں لیکر اس نے گھٹنے ٹیک لئے اور خدا سے جوار ظاہر اور نور باطن و دعو کا خالق ہے انتہائی کہ اس پر کوئی نشان ظاہر ہو جو کتاب کے شائع کرنے کے لئے اس کی ہمت افزائی کرے اور یہ ارادہ کیا کہ اگر کوئی نشان ظاہر نہ ہو تو کتاب کو شائع نہ کرے اس کو فوراً ایک دمیں آواز سنائی دی جو صاف آسمان سے آتی ہوئی معلوم ہوئی وہ کسی زمینی آواز سے مشابہ نہ تھی۔ اس پر اس نے یقین کے ساتھ کتاب کو شائع کر دیا۔ یہ واقعہ جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے ان خیالات کے تناقض نہیں ہے جو اس نے اس کتاب میں ظاہر کئے ہیں کیونکہ اس کا یقین ہے کہ خدا کی طبیعت صرف عقل انسانی ہی میں نہیں پائی جاتی وہ خاص طریقوں سے انسانوں کی دعاؤں کا جواب بھی دیتا ہے۔ بوڈن کے تورالبا کی طرح وہ معجزات کا بھی قائل ہے اس کتاب کے شائع ہونے کے تھوڑے ہی عرصے کے بعد اس کو سفارت سے واپس بلا لیا گیا کیونکہ اس کی یہ جرات جیمز اول (James I) کی متاثرانہ تدبیر کے موافق نہ تھی اس نے اپنی باقی زندگی کچھ تو لندن میں گزار دی اور کچھ ویلز میں اپنی جائیداد پر۔ اور تاریخی و فلسفیانہ مطالعہ میں مشغول رہا۔ خانگی جنگ کے شروع ہونے پر اس کو کچھ تامل تھا لیکن آخر کار وہ پارلیمنٹ کے مایوسوں کے ساتھ شامل ہو گیا۔ وہ بہت خوش چہرہ تھا اگر وہ اپنے شروع کے زمانہ کی طرح جبوری زندگی اور ذہنی مطالعہ کو ساتھ ساتھ ملا سکتا لیکن سیاسی مایوسیوں کا رنج اس کی طبیعت سے کبھی نہیں مٹتا تھا ۱۶۲۵ء میں اس نے وفات پائی۔ ہربرٹ نے اپنے مذہب فطری کی تعلیم کے لئے ایک نظریہ علم قائم کیا جو تاریخی دیکھی سے غلط نہیں اگرچہ صداقت کا ادراک ہو سکتا ہے تو اس مقصد کے لئے ضرور جاری طبیعت میں کچھ ملکات جو نیچے ملاحظہ فرمائی و باطنی اور عقل تعاد کے علاوہ ہم میں ایک جبلت ہے جو ایسے حقائق تک پہنچاتی ہے جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں۔ اس قسم کی روایتی تعلیم میلنگٹن (Melancton) اور اس کے پیروں میں بھی ملتی ہے جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں۔ ہربرٹ کے نزدیک یہ ملکات ان حقائق کلیہ کی بناء ہیں جو مختلف مذاہب کے مقابلے سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس میں مخصوص بات یہ ہے کہ کس طرح اس لئے ان حقائق عامہ کے مادہ کو ان جبلتوں کے ساتھ ملایا ہے جو فرد اور نسل کے تھکا کی فصل ہیں جس

جبلت سے وہ پیدا ہوتے ہیں وہ ہر فرد اور تمام کائنات کی بنیادی قوت ہے جس کو وسیع سمون میں مختلف ذات کی جبلت کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے مذاک بصیرت اور پیش بینی ظہور پذیر ہوتی ہے کائنات میں غیر شعوری طور پر انہی جد کے لئے کوشاں ہے جو اس کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہے۔ اور چونکہ تصورات مشترکہ محفوظ رہتا اور قیام صلح کے لئے مدد ہوتے ہیں اس لئے مختلف ذات کی جبلت ان کو تسلیم کرتی اور ترقی دینا چاہتی ہے۔ اسی لئے جو عداقتیں فرد اور جماعت کے لئے نہایت اہم ہیں وہ جبلت تسلیم کی جاتی ہیں ان پر جو نا جائز اضافے ہو گئے ہیں اگر ان کو دور کر دیا جائے اور ان میں ایک ترتیب پیدا کی جائے تو عقل الہی کا ایک غلام و دستیار ہو جاتا ہے اس قسم کی عداقتیں مفصلہ ذیل ہیں متناقض بیانات سب صحیح نہیں ہو سکتے، تمام اشیاء کی علت اولیٰ ایک ہے، فطرت کا کوئی کام بیکار نہیں، دوسروں کے ساتھ کوئی ایسا برتاؤ مست کر جو تم نہیں چاہتے کہ وہ تمہارے ساتھ کریں، اسی طرح سے نہایت اہم منطقی، اخلاقی اور مذہبی تصورات جبلت ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہر برٹ ان باتوں کے متعلق محض اشارات ہی رکھتا کرتا ہے۔ حقائق اصلیہ کا تعلق جبلت سے اچھی طرح واضح نہیں کرتا۔ یہ ظاہر ہے کہ ان دونوں کے درمیان بہت سی نفسیاتی کڑیاں ہمسایہ کرتی ہیں کیونکہ یہ قسم کے ہم سمجھ سکیں کہ کس طرح متنازع للبقا اس امر کا محرک ہوتا ہے کہ ہم بعض تصورات کو پیشی قرار دیں۔ ہر برٹ ان واسطہ کی کڑیوں کو دریافت کرینکی کوشش نہیں کرتا اور بعض اوقات تو جبلتوں اور حقائق اصلیہ کو مرادف ہی سمجھتا ہے۔

ہر برٹ اپنے مخالفوں پر حملہ کرنے کے لئے تین محاذات قائم کرتا ہے پہلا ان کے خلاف جو ایمان کو ظلم سے بالاتر سمجھتے ہیں اور جو ایمان سے اپنے فرقہ کے اعتقاد مراد لیتے ہیں اور اپنے اعتقاد کو عاقبت کی عقوبت کی دھمکیوں سے منوانا چاہتے ہیں اور عام طور پر اس قسم کے اعتقاد کے ساتھ ساتھ فطرت کو ذلیل بھی سمجھتے ہیں۔ اس قسم کا ایمان مین بے دینی ہے کیونکہ یہ اس خالق کی تردید کرتا ہے جس نے اپنے آپکو فطری جبلتوں میں ظاہر کیا ہے۔ دوسرا حملہ ان لوگوں پر کرتا ہے جو ہر بات کو استلال سے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ اس قسم کی مدرستی غائش علم اس حقیقت سے نا آشنا

ہوتی ہے کہ جبلت اور عاصدہ ظاہری و باطنی عقل سے بلند تر ہے کیونکہ جبلت کا محور کلام
استدلال کی بیداری سے پہلے ہوتا ہے اور اُس سے مستغنی ہوتا ہے۔ جبلت سب
میں پائی جاتی ہے وہ دہرے یقین کے ساتھ بے تامل عمل کرتی ہے اور بقائے ذات
کے لئے ایک شرط لازم ہے تیسرا حملہ وہ اُن لوگوں کے خلاف کرتا ہے جو جو اس ہی
تمام علم کا خدہ سمجھتے ہیں اور جو نفس کی اصلی حالت کو لوح سادہ کی طرح قیاس کرتے ہیں
لیکن یہی بنیادی تصورات بقرب کے لئے لازمی شرائط ہیں۔ خود اشیاء اس بات کی علت
نہیں ہو سکتیں کہ ہم اُن پر رد عمل کریں۔ لوگوں میں ایک قسم کے تصورات کا پایا جانا
جبلت کے وجود کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کا وجود خدا کی جلالی سے بھی اخذ کیا جاسکتا ہے
کیونکہ خدا انسانوں کو بے چارگی میں نہیں چھوڑ سکتا۔

فطری مذہب اسی قسم کی جبلی اساس پر قائم ہے۔ ہر تربٹ اپنے سوانح عمری میں
ضمناً اس پر بحث کرتا ہے۔ ہم میں ایسے ملکات اور جذبات موجود ہیں جن کے لئے تجربہ
کا مواد موافق و ملحد میدان عمل پیش نہیں کرتا۔ اور اُن جذبات کو اس ملحد تجربہ سے
پوری تسکین بھی نہیں ہوتی۔ صرف ایک کامل، سرمدی اور لامحدود ہستی ہماری تسکین
کا مل کا باعث ہو سکتی ہے۔ ان جذبات کا صحیح معروض خود خدا ہے لہذا ہم صحیح الفطرت
شخص میں یہ ملکہ مذہبی پایا جاتا ہے گو اس کا ارتقاء نہایت مختلف طریقوں سے ہوا اور
وہ کبھی خارجی عبادت میں ظاہر نہ ہو۔ پانچ تفسیروں پر مذہب کی بناء قائم ہے جو ہر ملکہ
صحیح میں ایک اعلیٰ ترین ہستی الہی کا وجود ہے اس ہستی کی پیش کرنی چاہئے اسکی پرستش کا سب سے بہم
جزو فیصل اور پارسائی ہے۔ تجدید اور جرم سے توبہ کرنی چاہئے۔ اس زندگی کے بعد
اعمال کی جزا اور سزا ملے گی۔ مختلف مذاہب میں ہر وہ بات جو ان اعتقادات کی
ترویج نہیں کرتی بلکہ تائید کرتی ہے اس پر ایمان لانا چاہئے۔ اگر کچھ لوگ ایسے ہیں جو ان کو صحیح نہیں
سمجھتے تو یہ اس لئے ہے کہ بہت سے غلط اور نامناسب تصورات مذہب موجود
میں داخل ہو گئے ہیں۔ اور بعض لوگ اُن سے بیزار ہو کر تمام مذاہب کو بلا استثنا
مذہب فطری رد کر دیتے ہیں۔ مذہب کے لئے یہ پانچ ارکان کافی ہیں۔ میں چاہئے
کہ ان کو مضبوط پکڑیں اور بحث طلب مسائل کو برطرف کر دیں۔ اُس فطرت کے ذریعہ
جس پر مذہب فطری کی بنیاد ہے انسان کو ایک مسلسل باطنی روحی ہوتی رہتی ہے

میں سے وہ مذہبی پیشواؤں کے پنہ و لغلغ سے آزاد ہو جاتا ہے کہ
 سیناس کے یہ الفاظ ہر سو پر بھی لازم آتے ہیں کہ مذہب میں لازمی اور
 غیر لازمی کے درمیان خط فاصل کھینچنا کوئی آسان کام نہیں اس بات کا ثبوت بھی دشوار
 ہے کہ یہ پانچ ارکان تمام مذاہب میں پائے جاتے ہیں اور اگر ان کا عام ہونا ثابت
 بھی ہو جائے تب بھی یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جبلت پر قائم ہیں اور اگر فرض بھی کریں کہ
 ان کا ماخذ جبل ہے تو جبلت میں سے ان کا طریق ارتقا واضح کرنا پڑیگا۔ ہر سو کے طرز
 بیان میں جبلت اور ادعائیت بہت ہے بہت سے علمیاتی نفسیاتی اور مذہبی مسائل کو
 راستے میں مل کے بغیر گزر جاتا ہے لیکن وہ انداز خیال جس کا خاکہ اس لئے پیش کیا ہے
 ایک زبردست طبیعت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے اور تالیف میں اس کی بڑی اہمیت
 ہے۔ اس سے ایک ایسے مذہبی احساس کا وجود ثابت ہو گیا جو تمام مذہبی متوں سے
 آزاد ہے اور ان سب کا تقاد ہے کہ

ہشتم

مذہبی تحریک (JAKOB BÖHME)

لارڈ ہربٹ شفلہ سیف قلم کے ماہرین اپنا وقت تقسیم کرتا رہا۔ وہ پیرس کے دربار کے سیاسی مشاغل سے بچھڑاپے مطالعہ کی طرف واپس آیا اور اپنی تصنیف (De Veritate) صداقت مشروع کی لیکن اس عہد کا یہ تقاضا کہ نئے خیالات پیدا کئے جائیں اور ان قیود و حدود کو توڑ ڈالا جائے جن میں اصلاح کلیسا کی تحریک بہت جلد مقید ہو گئی تھی، کسی قدر کم شان و شوکت سے ظہور پذیر ہو (Jakob Böhme) یعقوب بوہمے نے اپنی نفس ووزلی ستاری اور قالب کو چھوڑ لایا کتب (Morgenröte im Aufgang) طلوع شفق لکھنی شروع کر دی۔ قلم اٹھانے سے پہلے وہ بھی کچھ دینا دیکھ چکا تھا موجدوں کی شاگردی کرتے ہوئے وہ شہر ہشہر گوم چکا تھا بعد ازاں اس نے (Görlitz) گورلٹز میں سکونت اختیار کر لی کارخانے کے سکوت میں اس کا دل بے بسی اس کے ہاتھوں سے کم معروف کار نہ تھا۔ وہ بالکل ان پڑھ بھی نہ تھا وہ اپنے آپ کو فلسفی اور محقق فطرت کہتا تھا اور علم ہیئت کی کتابوں سے بھی اس کو کسی قدر واقفیت تھی بڑے تعجب کی بات ہے کہ وہ اس حد تک کوبرنیکس کے نظریہ کا قائل تھا کہ زمین اور اس کے علاوہ بہت سے دوسرے سیاروں کا سورج کے گرد گھومنا اس کے نزدیک صحیح تھا (Paracelsus) کی فلسفہ طبی کی کتابیں وہ پڑھ چکا تھا۔ غالباً وہ صوفی (Valentin Weigel) کی تصانیف کے قلمی نسخے بھی دیکھ چکا تھا

جو لوگوں کے ہاتھوں میں گشت لگا رہے تھے جن میں پیراسیلس کے خیالات کو قدیم صوفیہ کی تعلیم کے ساتھ ملا کر پیش کیا گیا تھا ملاوہ انہیں وہ ایک پاراساٹھس تھا اور اپنی باجیل اور لوستھ کی تعلیم سے خوب واقف تھا لیکن وہ خود اپنے مسائل پیدا کرتا ہے اور اس قدر ذہنی قوت اور آزادی سے ان پر بحث کرتا ہے کہ اس کی تعانیف اب بھی بہت قابل قدر معلوم ہوتی ہیں۔ وہ ادعا کرتے ہیں کہ وہ دو بہت دور نکل جاتا ہے بوٹن اور ہر برٹن جو مسئلے پر صرف خارجی نقطہ نظر سے بحث کرتے ہیں لیکن وہ اس کے لئے یہ مسائل اپنے فرقے کے دائرہ غور و احوال کے اندر پیدا ہوئے وہ ان پر مسلسل غور و خوض کرتا رہا یہاں تک کہ اس کے طوفان خیال نے تمام بند توڑ ڈالے اپنی سادہ اور مستحکم خود اعتمادی کے لحاظ سے گورنر کا یہ موعی عہد نشا کا جو یہ کا خاص انداز رکھتا ہے یہی انداز اس کی تعمیر فکر کے عناصر میں بھی پایا جاتا ہے جو بہت سے واسطوں اور بہت سی تبدیلیوں کے بعد اس تک پہنچے اور جو اس زمانہ کی فلسفہ اور سائنس کی تحریکوں کی پیداوار تھے۔ اس کو جو کچھ دستیاب ہو سکا اس نے اس مسئلے کے حل کرنے میں صرف کیا جس کے متعلق ایک عرصہ تک وہ مایوس رہ چکا تھا یہ اس امر کی ایک عظیم الشان مثال ہے کہ کس طرح حکیمانہ انداز طبیعت وہاں بھی ملوہ کر ہوتا ہے جہاں ظاہری اور باطنی حالات اس کے سامنے ہوتے ہیں اس کی طبیعت میں ان خیالات کی اتنی طویل خلفشار اور شکش رہ چکی تھی کہ جب اس کو ان کا حل ممکن معلوم ہوا تو اس کو وحی والہام کی طرح محسوس ہوا اپنی کتاب شفق کے انیسویں باب میں اس نے بیان کیا ہے کہ کس طرح اس کے شکوک کے اندر نور یقین پیدا ہوا اور اسے ایسا معلوم ہوا کہ وہ زندگی موت کے قلب میں نفوذ کر گئی ہے۔ اس وقت اس کی عمر پچیس برس کی تھی روایت یہ ہے کہ اس کے بنیادی تصورات اس پر ایک حال کی کیفیت میں منکشف ہوئے جو ایک چمکتی ہوئی کئی کو دیکھتے دیکھتے اس میں پیدا ہو گئی تھی ان خیالات کو پختہ درسا ہوئے ہیں اور بارہ برس لگے تب اس نے ۱۸۱۲ میں اپنی پہلی کتاب شفق صبح (Die Morgenröte) تصنیف کی رکٹر (Reuter) پادری ملاؤ کو یہ بات بہت ناگوار گزری کہ ایک موعی فلسفے میں قدم رکھنے کی جرات کرتا ہے اس نے سرخبر ہوئے پر کفر کا فتویٰ لگایا اور مجسٹریٹوں کو ترغیب دی کہ اسے گھسنے سے روک دیں کچھ عرصے کے لئے اس شریف النفس انسان کو شہر چھوڑنا

پڑا لیکن بوجھ صرف چند سال تک اس ممانعت کی پروا کی عمر کے آخری سالوں میں
 وہ کثیر العقایف ہو گیا اس لئے ۱۹۴۴ء میں گورنمنٹ میں وفات پائی کہ
 بوجھ کے لئے ذہنی مسئلے کی دو خاص صورتیں تھیں اس بات کے احساس
 سے کہ خارجی دنیا میں انسان کس قدر بے حقیقت ہے اسے نہایت رنج و قلق چوتنا تھا
 اس زمین سے وہ آسمان بہت دور ہیں جہاں بقول ہلما خدا کا مسکن ہے اجرام فلکیہ اور
 عناصر کا نہ انسان کے معاملات سے بے نیاز اپنی اپنی راہوں پر چلتے ہیں خدا کی دوری اور
 فطرت میں انسان کی بے وقتی اس کی راہ فکر میں سب سے پہلی رکاوٹ تھی ملا دعا میں
 عالم انسان اور عالم فطرت دو فوئیں خیر و شر کی پیکار اور پارساوندگار اور بے دین دونوں
 کا دنیا میں برابر کامیاب ہونا اور دنیا کے بہترین حصوں کا غیر مذہب اقوام کے قبضے میں
 ہونا جن کی تقدیر پارساوندگار سے بہتر معلوم ہوتی ہے یہ تمام سوالات حل طلب تھے
 مذہب کے لئے دوسرا سنگ مزاحمت یہ تھا کہ خدا کے وجود کے ساتھ نقص
 و ہدی کا وجود کیسے ہو سکتا ہے پہلے مسئلہ کو جو اس امر سے پیدا ہوتا ہے کہ دنیا نے ادہ
 اتنی کبھی ہے اور دنیا نے روح اتنی صغیر اور اتنی دور ہے اس لئے اس خیال سے مل
 کہ خدا کی قوت اور اس کا جو ہر تمام اشیا کے ظاہر اور باطن میں جاری و ساری ہے
 خدا خلقت سے علحدہ نہیں ان دونوں کا تعلق روح اور بدن کا تعلق ہے عرش آسمان پر
 بس بلکہ نہیں تھا سوائے اندر ہے جہاں الہی زندگی متعاری روح میں مرتضیٰ ہے خدا اور
 نہیں تم خدا کے اندر ہو اور خدا تمہارے اندر اور اگر تم پاک اور منزه ہو جاؤ تو تمہیں خدا
 جو تم میں وہی فوئیں مل کر رہی ہیں جو خدا اور فطرت میں ہیں آگ پانی مٹی ہو اسب خدا ہے
 اگر یوں نہ ہو تو پھر تو شبیہ خدا کیسے ہو سکتا ہے تو بھی اسی چیز کا بنا ہوا ہے جس کا خدا بنا
 ہوا ہے جب تو زمین کو اور ستاروں کو اور زندگی کی گہرائیوں کو دیکھتا ہے تو تو خدا کو دیکھتا
 ہے اور اسی خدا کی ہستی میں تیری ہستی ہے صحیح ہے کہ اجرام فلکیہ اور عناصر خالص خدا نہیں
 لیکن جس قوت سے وہ زندگی حاصل کرتے ہیں وہ تجھ میں بھی ہے۔ جو ہر انسان کی باطنی
 تحریکات اس انداز کی ہیں جس طرح خدا میں پانی جانی ہیں فطرت کے تمام اعمال میں خدا
 پوشیدہ اور مضمر رہتا ہے روح انسانی میں وہ ظاہر اور مددک ہوتا ہے۔ جب تک انسان
 خدا سے اس طرح جدا رہتا ہے گو یا کہ یہ ایک ملحدہ ہستی ہے تب تک اسے خدا کا کچھ

اگر کوئی شخص اس انداز خیال کو ٹھکانہ سمجھے تو بوجہ اس کو یہ جواب دیتا ہے کہ اس اور دیکھ اور میرے خیال اور کفر میں تمیز نہ کر۔ میری تحریر کا فرائض نہیں بلکہ فلسفیانہ ہے علاوہ ازیں میں ٹھکانہ نہیں بلکہ ایک مادہ خدا کا جو سب کچھ ہے بنائیت گہرا اور سچا علم کہتا ہوں۔ اسے معلوم ہے کہ کتنی کارزار نفس کے بعد وہ اس خیال پر پہنچا جس سے دنیا اس کی نگاہ میں زندہ ہو گئی اور اس نے محسوس کر لیا کہ روح کائنات دور دور سے نہ نہیں بلکہ تمام اشیاء کی جان ہے۔ اس نے ان خیالات کو برطرف کر کے کن کوشتش کی لیکن خوف و حزن نے اسے مجبور کیا کہ وہ ان پر قائم رہے کہ

(Morgenrote im Aufgang Chap. XIX XXV) مذہب میں

تمام بھوک ساقا کر کے خدا کے ساتھ استقامت بالنی کی آرزو اس فلسفیانہ ضرورت کی مراد ہے جو تمام اشیاء کا باہم تعلق معلوم کرنا چاہتی ہے۔ ان دونوں کی تائید پیر اسپلس کے فلسفہ نظر کے اس خیال سے ہوئی ہے کہ انسان کے عناصر وہی ہیں جو کائنات کے ہیں کہ

لیکن بوجہ فطرت کی صرف موجودہ حالت پر ہی خور نہیں کرتا۔ وہ اپنے آپ سے یہ سوال بھی کرتا ہے کہ یہ خارجی دنیا نے محسوس کس طرح پیدا ہوئی اور تمام اشیاء میں ایسی موافقت کیوں نہیں جس سے اس قسم کا غم و اندوہ ممکن نہ رہے جیسا خود اس کی طبیعت میں موجود تھا۔ پیر اسپلس نے جو ایک انقلاب انگیز کیمیا داں اور طبیعت تھا۔ اس سوال کے حل میں ضرور اس کی رہنمائی کی ہوگی کہ چونکہ بوجہ پیر اسپلس کا بڑا اثر معلوم ہے۔ پیر اسپلس کی تعلیم تھی کہ عناصر کا امتیاز تفریق و شکست کے عمل سے ظہور پذیر ہوا ہوا ہے۔ اسے حسب معمول بڑی جرأت سے اس خیال کی پیروی کی کہ چونکہ نقص و بدی کا مسئلہ بھی اس راستے سے حل ہو سکتا ہے لیکن ماخذ بدی کا مسئلہ اس کے لئے اور بھی ممکن ہو گیا تھا کیونکہ وہ خدا کو دنیا اور ارواح سے علیحدہ نہیں کر سکتا تھا اور ان کی زندگی کو خود خدا کی زندگی کا جزو سمجھتا تھا۔ بوجہ کے نزدیک بدی کی اصلیت یہی ہے کہ ہم اپنے آپ کو مجموعہ کائنات سے علیحدہ کر کے خود کو کل بنا چاہتے ہیں حالانکہ ہم ایک جزو ہیں اس سے دنیا میں عدم اتفاق پیدا ہو جائے اور آلام پیدا ہوتے ہیں بوجہ اس مسئلہ کی بحث کو خرافاتی صورت میں پیش کرتا ہے اور انجیلی اور کیمیا کی تصورات کو بعض اوقات عجیب و غریب لیکن اکثر لطیف شاعرانہ انداز میں ادا کرتا ہے وہ اپنے بیان کی خرافاتی اور حدیثی

سے پوری طرح آگاہ ہے۔ یہ کہ وہ بلند سوالات کا جو اس کی طبیعت میں ماسطح ہیں کس طرح جواب دے سکتا ہے اس کی توجیہ وہ اس طرح کرتا ہے کہ اس کے اندر وہی روح ہے جو ازل سے کائنات میں رہا ہے۔ بالفاظ دیگر وہ اپنے باطنی وہانات اور کشش سے فطرت کی توجیہ کرتا ہے اور اپنے وارداست قلبی سے تمام اشیا کی قوت متحرکہ کا اندازہ کرتا ہے۔ اگرچہ وہ کائنات کے واقعات اور حادثات کو ناہک کی طرح مسلسل محسوس کرتا ہے۔ انہی میں بیان کرتا ہے لیکن اس کی مراد یہ نہیں کہ کسی عین وقت میں کسی خاص مقام پر یہ واقعات معرض ظہور میں آئے۔ نہ ہی اس کی یہ مراد ہے کہ یہ امور تاریخی طور پر یکے بعد دیگرے پیدا ہوئے گئے جن حقائق کو وہ واقعات کی صورت میں بیان کرتا ہے وہ دنیا کی قوتوں کی سرحدی پیکار کا بیان ہے اور یہ پیکار ایسی نہیں جو کسی نادر میں واقع ہوئی ہو اور ختم ہو گئی ہو وہ اسی وقت بھی جاری ہے۔ اور وہ خود اس میں مبتلا ہے۔ اس خیال کو اس نے حیرت انگیز مغالٰی سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ”میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ آسمان میں کوئی ایک خاص مقام ہے یا کوئی ایک خاص قسم ہے جس میں سے آتش الہی شعلہ زن ہوتی ہے۔ میں یہ سمجھتی تشبیہات محض پڑھنے والے کی کم فہمی کو مد نظر رکھتے ہوئے استعمال کرتا ہوں۔ کیونکہ زمین و آسمان میں کوئی ایسا مقام نہیں ہے جہاں خدا نہیں ہے یا اسے نہیں چھو تا چاہئے۔ اور اگرچہ میں نے یہاں یہ بیان کیا ہے کہ کائنات میں واقعہا کیسے ظاہر ہوتے رہے اور اشیا کیسے صورت پذیر ہوئیں اور خدا کائنات میں کس طرح چھوٹ پڑا، لیکن اس سے تم کو یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ وہ اس سے پہلے ساکن یا معدوم تھا اور اس کے بعد یکدم متحرک اور موجود ہو گیا۔ میں تو ایک ازل حقیقت کو پڑھنے والوں کی کم فہمی کی وجہ سے ٹکڑے ٹکڑے کر کے بیان کرتا ہوں۔ وہ فطرت کی آفرینش دائم و قائم ہے وہ آج بھی ویسے ہی پیدا ہو رہی ہے جیسے کہ شروع میں پیدا ہوئی تھی۔ صفات یعنی حادثات الہیہ کا آغاز ہے نہ وسط اور نہ انجام۔ ہم سمجھیں یہ جان لینا چاہئے کہ میں یہ کوئی تاریخ بیان نہیں کر رہا ہوں میں نے کہیں بڑھی یا سنی ہو۔ میں خود ہیستائیکل انداز کے اندر موجود تھا ہوں جو کہیں پہلے کرتا ہوں اور اس جنگ میں دوسرے لوگوں کی طرح اکثر پھٹاڑا بھی جاتا ہوں۔ ان بیانات کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ بالکل صحیح ہو گا کہ وہ جسے کے خیالات کی تشبیح میں ہم اس کے خرافاتی انداز بیان کو زیادہ اہم نہ سمجھیں۔ بلکہ اسے اس نظریہ کا پوری طرح مخالف سمجھنا کہ دنیا معدوم سے

دو دین کئی بہت سے لوگوں نے یہ لکھا ہے کہ زمین و آسمان عدم سے وجود میں آئے لیکن مجھے حیرت ہوتی ہے کہ ان شاندار لوگوں میں سے جنہوں نے یہ کہا ہے ایک بھی ایسا نہیں جس نے اس کے لئے کوئی معیج دلیل پیش کی ہو۔ کیونکہ خدا تو وہی ہے جو ازل سے موجود تھا اور اب بھی ہے۔ عدم محض سے کچھ بھی نہیں نکل سکتا۔ ہر شے کی کوئی اصل اور بنیاد ہونی چاہئے۔ اگر کچھ اصل میں نہیں ہے تو اس میں سے کیا نکلیگا۔ فطرت کی تو یہ اگر ازل سے موجود نہ ہو تیں تو نہ فرشتے پیدا ہوتے اور نہ زمین و آسمان ہو گے کا یہ ایمان ہے کہ ایک وحدت مطلقہ سے کسی چیز کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ یہ لازمی ہے کہ کثرت اور امتیاز خدا کی فطرت ہی میں ہو۔ یہ کثرت و امتیاز پیدا کیا ہوا نہیں ہے بلکہ حیات کلیہ کا ایک سرمدی اور تاریک سرچشمہ ہے۔ (بوتھ نے اپنی کتاب Theosophischen Fragen) میں اسی خیال کو نہایت منطقی اور نفسانی صورت میں پیش کیا ہے خدا کی ذات صرف ایجابی ہی نہیں اس کی ہستی کے نعم کے ساتھ ساتھ لاکھا مخالف عفر بھی پایا جاسکتا زندگی اسی ہاں اور نہ کی پیکار سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر یہ مزاحم و مخالف عفر نہ ہوتے تو کوئی لطف ہو نہ احساس۔ اور نہ ہی زندگی میں کوئی چیز ابھر سکے۔ اگر اصل فطرت میں ایجابی اور سلبی پہلو کا تعالیٰ موجود نہ ہو تو ارادہ کا دو دہی نہ ہو۔ وحدت مطلقہ میں کیا ہے جس کی وجہ سے ارادہ پیدا ہو سکے۔ بوتھ نے اپنی خرافاتی زبان میں مخالفت کے اس عفر اصل کو غضب الہی اور بنیاد جہنم کہتا ہے۔ خدا کی فطرت کی اصل میں غضب بھی ویسا ہی موجود ہے جیسا کہ عشق۔ بہشت و دوزخ دونوں کی بنیاد خدا ہے۔ دنیا کی جتنی تیزی تلخی سختی اور زہر ہے ان تمام مظاہر غضب کا مادہ اگر خدا نہ ہو تو یہ کہاں سے آئے ہیں۔ لیکن حقیقت میں غضب ایک ایسا عفر ہے جس کی وجہ سے عشق کا پوری طرح ظہور ہو سکتا ہے زندگی خود ایسی مخالفت کی متقاضی ہے۔ فطرت کے اندر مختلف صفات کے موجود ہونے کی وجہ سے حرکت، نشوونما اور پہچان کا امکان ہے۔ بوتھ (quality) کے لفظ کو اپنی سادہ لوحی سے اس سے ملے جلتے جرس لفظ (quallen) اور (quelle) سے اخذ کرتا ہے جس کے معنی چشمہ کے ہیں۔ مصفت ایک حرکت، ایک چشمہ کا اُبُلنا یا ایک شے کا پہچان ہے۔ اُس کے نزدیک مصفت اور حرکت ایک ہی چیز ہے۔ وہ اشیاء کے متعلق کوساں دمرہ نہیں سمجھتا اُس کے نزدیک اشیاء فعلی قوتیں اور میلا نات ہیں حرارت مثلاً

ایک صفت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ گرم کرتی، روشن کرتی، حل کرتی اور ملاقا ہے۔ لہذا صفات اولیہ کی کثرت ہونے کے لئے ایک امر واقعہ ہے کیونکہ اس کثرت و اعتبار کے بغیر نہ حرکت ممکن ہے نہ زندگی اور نہ مشورہ۔ لیکن شروع ہی سے ان اصل قوتوں میں تعاون ہو جو وہ فطرت کی تئیں جو تخی ہے وہ شیرینی کے احساس کی افزودنی میں مدد دیتی ہے تخی خدا میں بھی موجود ہے لیکن بطور مغلبہ و در انہماک کے ہو۔ لیکن امداد کی وحدت اصل کو تسلیم کرتے ہوئے بھی زندگی کا مہر حل نہیں ہوتا۔ دنیا کی سختی اور تلخی جو ہمارے تجربہ میں آتی ہے وہ ایک اصلی وحدت کے ساتھ کیسے ہم آغوش ہو سکتی ہے خصوصاً خیر و شر کی بیکار باطنی اور ظاہری دنیا میں کسی وحدت باطنی کا خیر معلوم نہیں ہوتا۔ تمام نہی قہیل کے لئے بھی ایک بڑا عقدہ وحدت مطلقہ سے کثرت کا اخذ کرنا ایسا ہی دشوار ہے جیسے موافقت مطلقہ سے مخالفت کا پیدا ہونا۔ کوئی تعجب نہیں ہے کہ اس بکثرت پر ہونے کا فرمایا قہیل اُس کے ٹکر پر پوری طرح غالب آگیا جہاں اُس کے جذبات میں اس قدر بے جا معلوم ہوتا ہے اُس ناگہم کو اختصار سے پیش کرنا ناممکن ہے جس میں تشکیک کے اقامیم صفات اولیہ اور لوح اصلہ، اور گردہ و ملاکیمب کے سب حصے لیتے ہیں۔ سب سے اہم بات اُس میں یہ ہے کہ خدا کی فطرت کا ایک عنصر یعنی عنصر غضب پیش قدم کرتا ہے تاکہ دنیا پر حکومت کرے۔ وہ زندگی کا ایک عنصر ایک پہلو ہونے پر قناعت نہیں کرتا بلکہ جزو سے کل ہونا چاہتا ہے۔ یہی ابلیس ہے جو اپنے نور سے چند عیا کر اور اپنی قوت اور مرتبہ سے مفرد ہو کر اور اپنے آپ کو مرکز کائنات سمجھ کر خدا کے اوپر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اور خدا سے زیادہ شاندار صفات کا حامل ہونا چاہتا ہے۔ اسی جگہ وہ تمام پر غاش اور الم پیدا ہوتا ہے جو تمام دنیا میں پایا جاتا ہے۔ اور ایک ایسی آگ بھڑک اٹھتی ہے جو پھر کبھی نہیں بجھتی امداد وحدت اصلی سے ٹٹ کر دست پگریاں ہو جاتے ہیں سخت مادہ اگر فضا میں جا پڑتا ہے اور دنیا کی وہ شکل قائم ہو جاتی ہے جو ہم دیکھ رہے ہیں۔ لہذا اثر انسان سے پہلے بھی موجود تھا اس کی اصل خود فطرت میں موجود ہے۔ یہاں ہر جہے اُس مقام پر پہنچا ہے جہاں موسیٰ کی کتاب میں قصہ آفریش شروع ہوتا ہے۔ لیکن اس قصہ پر اس کو کوئی بڑا ایمان نہیں ہے کیونکہ اُس کے متعلق وہ کہتا ہے کہ اس میں بہت سی باتیں فلسفہ اور عقل کے قطعاً خلاف ہیں

اسی وجہ سے اُس کو کبھی یقین نہیں آ سکتا تھا کہ موسیٰ عیسا اعلیٰ درجہ کا انسان اس کا مصنف ہے۔ خود اپنی روح کی شہادت پر اتماد کرتے ہوئے وہ بہت حد تک اپنے ہی خیالات کی پیروی کرتا ہے علماء سے بھی وہ مرعوب نہیں ہوتا۔ لطیفوں، ہیئت دانوں اور اہل دینیات کو مخاطب کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ مجھے ان کے طریقوں اور قاعدوں کی کچھ ضرورت نہیں کیونکہ میں نے ان سے کچھ نہیں سیکھا میں ایک اور اُستاد کا شاگرد ہوں اور وہ اُستاد تمام فطرت ہے۔ آپسے کو خاص طور پر اُن لوگوں پر عفت آتا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ خدا نے اپنے ارادہ سے بعض لوگوں کو راحت کے لئے اور بعض لوگوں کو لعنت کے لئے منتخب کیا ہے۔ اگر پولوس اور لپرس نے بھی یہ بات لکھی ہو تو اُس پر یقین کرنے کے لئے طیار نہیں۔ خدا شر کا ارادہ نہیں کرتا اور نہ ہی اس کو پہلے سے معلوم تھا کہ اشیاء ایسے واقع ہونگی جیسا کہ وہ واقع ہوئیں لیکن باوجود اس کے شر کی اصل خدا میں ہوتی چاہئے کیونکہ تمام اشیاء کا خالق وہی ہے۔ یہ اصل بشر خدا کا سبلی پہلو ہے۔ اور یہی اساس جہنم ہے۔ یہ خدا کی فطرت کی وہ حیثیت ہے جو خدا نہیں چاہتا اگر خدا سے ہماری مراد صرف عشق ہے اور غضب نہیں لیکن آخر کار یہ ایک الہی عنصر ہے جو موافقتِ اولیٰ سے ٹوٹ کر پہلو ہے کائنات میں خود خدا سے برسرِ بیکار ہے۔ اسی وجہ سے دنیا کے اندر ایسی سخت شکش پائی جاتی ہے۔ دونوں طرف الہی قوتیں لڑ رہی ہیں۔ یہ تمام خوف و الم اسی وجہ سے ہے جو کارزارِ نفس سے پیدا ہوتا ہے۔ اور جو ہے اس سے اس طرح نجات حاصل کرتا ہے کہ وہ اس خیال میں پناہ لیتا ہے کہ خدا کا ایک قلب ہے جو ہمیشہ سختی اور تلخی کو دور کر لئے میں کو شاک ہے کہ

بوسچے اپنے دینیاتی تخیلات میں اس نفسیاتی حقیقت سے آشنا ہو گیا کہ ہستی کا غیر ارادی پہلو ارادی پہلو سے مقدم اور اس کی بنیاد ہے شر کا خدا کا ارادہ نہیں بلکہ فطرت کی وہ غیر ارادی بنیاد ہے جس میں لازماً مختلف عناصر پائے جاتے ہیں اس لئے اس کا خیال نہیں کیا کہ محض فرق و امتیاز ماحصت نہیں ایک سے دوسرے تک بہت فاصلہ ہے۔ ابلیس کا تکبر کیسے پیدا ہوا وہ نہیں سمجھا سکا اس واقعہ کو اس نے صرف بیان کر دیا ہے اس کی توجیہ نہیں کی لیکن باوجود اس کے خیالات ان حد و حد سے بہت دور نکل گئے ہیں جہاں تک عام طور پر جو شیلے مذہبی لوگوں کے خیالات

جایا کرتے ہیں منطقی طور پر دینیات کے لحاظ سے ہم اسکو دیسنا ہی سمجھتے ہیں بسا اہ اٹیس کو سمجھنا تھا اس نے ایک خطرناک سمجھت میں نے خیال کو حرکت دی اور جب وہ ایک مرتیل نکلا تو پھر اسکو روکا انسان نہیں بنا لیکن وہ ہم میں کچھ نہیں بلکہ ضرورت ہم ہے جو اسکو قدم بہ قدم آگے بڑھاتی جاتی ہے۔ فکر نور ائمہ کی ساتھ خود تھدی اس کے لئے حوائت آموز ہو گئی وہ کھلے لفظوں میں جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں اسے کام کو خالص فلسفیانہ کام کہتا ہے ایک اور جگہ وہ پوچھتا ہے 'اب کیا پوشیدہ رہا ہے مسیح کی صحیح تعلیم؟ نہیں بلکہ فلسفہ' اسی فلسفے کو وہ اب جیسا کہ ناچا رہتا ہے اور اس میں جو سب سے پیدا ہو گئی ہے اس کو وہ اتنا اہم سمجھتا ہے کہ اپنی پہلی کتاب کا نام اس نے (Morgenrote in Aufgang) یعنی دُلوغ صبح، رکھا ہے، وہ محسوس کرتا تھا کہ زمانہ عروج و کمال اب بہت قریب ہے اس میں شک نہیں کہ اس کے فکر میں پوشیدگی ہوئی نظر آتی ہے جس کو نئی قوتوں کا احساس ہو رہا تھا گو اس کو یہ معلوم نہ ہوا کہ وہ کس طرف لیجا ئیں گی۔

دو قوانین وہ ہے کہ تضیلات کی اساس ہیں قانون تضال (The Law of Contrast) جو تمام حرکت اور تمام شعور کے لئے شرط ہے۔ قانون ارتقا جس کی رو سے رفتہ رفتہ امتیاز بڑھتا جاتا ہے قانون تضال کے متعلق یہ بالکل ظاہر ہے کہ وہ نفسیاتی تجربات سے شروع کرتا ہے جیسا کہ اس خاص فقرے میں اس نے ادا کیا ہے کہ 'بنیہ مزاحمت کوئی شے ظہور پذیر نہیں ہو سکتی ارتقا کو تخلیق تفریقات تصور کرنے میں وہ پیراسیلس سے متاثر ہوا ہے اس نے جرمن زبان کو ارتقا کے تصور سے آشنا کیا اس تصور کے غیر متناقض استعمال سے اس نے مذہبی خیالات کو ایک ایسی حد تک پہنچا دیا کہ بعد میں اس قسم کی کوئی کوشش اس سے آگے نہیں بڑھ سکی'۔

نظاہر ایسا معلوم ہو سکتا ہے کہ بولہ کے مذہبی تضیلات اور بولہوں پر بری اور گرد ٹیوس کے مذہب فطری میں بہت فرق ہے بولہ ہے مروجہ تو معریت پر ایمان رکھتا تھا یا کم سے کم اسے یقین تھا کہ وہ اس پر ایمان رکھتا ہے لیکن اسے خیالات کے مطابق وہ اس کو محسوس کرتا تھا کہ اگر تو خدا اور حیات الہی فطرت کی سختی اور تلخی کا علاج ہیں تو اس نور تک رسائی صرف چند ہستیوں کے لئے مخصوص و محدود نہیں ہو سکتی ہر شخص غضب الہی سے گزر کر عشق الہی تک پہنچ سکتا ہے جلال سے جمال کی طرف راستہ

کہا ہے۔ یہودی مسلمان اور دیگر غیر عیسائی لوگ جو مسیح کے متعلق کچھ نہیں جانتے تھے انہوں نے بھی اپنی زندگی کو اس کے حامل بنایا وہ جس کے دل میں عشق ہے اور ہمدردی اور رحم کی زندگی بسر کرتا ہے وہی کے خلاف کو شش کرتا اور غضب الہی سے گزر کر ذرا الہی تک پہنچنا چاہتا ہے وہ خدا کے ساتھ یک جان ہے اور اس کے ساتھ زندگی بسر کرتا ہے۔ خدا کو اس کے علاوہ کسی عبادت کی ضرورت نہیں، "لوگوں اگر ان الفاظ کو ٹورالبا کی زبان سے ادا کرتا تو پیمانہ سمٹا (Martensen) مارٹسن اپنی کتاب میں جو اس لئے ہوتا ہے پر نگہی ہے ان الفاظ کو عجیب و غریب اور بے بنیاد قرار دیتا ہے لیکن بڑے کی اساسی تصورات میں ان کی ایک مضبوط بنیاد ملتی ہے بعد کے فلسفی اہل دینیات اس کے فکر کے یقین پر رشک کر سکتے ہیں ہمارے لئے یہاں دلچسپ اور قابل توجہ امر یہ ہے کہ کس طرح متعصب و متعہری دنیا میں ایک جاہل کاریگر کے دل میں عالم مذہب کے اندر وہی گئی میلان پایا جاتا ہے جو نشاۃ جدیدہ کے فلسفہ کی خصوصیت ہے اور جس کا تعلق اس حقیقت سے ہے کہ انسان کو اپنی فطری قوتوں پر دوبارہ اعتماد ہو گیا اور اس میں اپنے خیالات کے استعمال کی جرأت پیدا ہو گئی۔"

کائنات کا تصور جدید

بانی

ارسطا طالیسی منطقی نظام کائنات

آدمی کا تصور کائنات کے تصور سے اسی طرح جدا نہیں ہو سکتا جس طرح کتا آدمی خود کائنات سے جدا نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے انسان کے تصور میں جو کچھ تبدیلیاں ہوں ان کا اندازہ کرنا ناممکن ہے جب تک کہ تصور کائنات میں جو تغیرات ہوئے ان کو سبھی ساتھ ساتھ مد نظر نہ رکھا جائے ان دونوں تصورات کا ستوا اثر ایک دوسرے پر عمل اور رد عمل ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ کسی حد تک ہونے کے مذہبی خیالات نئی کونیاں سے پیدا ہوئے جس میں خاص طور پر پیراسیس اور کورنیکس کے خیالات کا حصہ ہے اور ان سے الگ کر کے وہ اچھی طرح سمجھ میں بھی نہیں آ سکتے باوجود اس کے کہ وہ مذہبی اور نفسیاتی اغراض کو صاف اول میں رکھتا ہے۔ دوسری طرف نئے تصور کائنات کے پیدا کرنے والوں میں بہت سے اہل فکر ایسے ہیں جنہوں نے نفسیات اور اخلاقیات کے مستقل بڑی قابل قدر بحثیں کی ہیں جن سے ان کے نام ان مفکرین میں شمار کئے جاسکتے ہیں جنہوں نے انسان کو در یافت کیا تاہم یہ ناہائز نہ ہو گا اگر ان کا مقام معین کرنے کے لئے اس نقطہ نظر کو انتخاب کریں جس کی وجہ سے تاریخ فکر میں ان کی خاص اہمیت ہے۔

تغیر کائنات میں اس عظیم تغیر کا اندازہ کرنے کے لئے جو علم و فن اور تحقیق انسان کے دوش بدوش نشاںات جدیدہ کے سب سے بڑے کارناموں میں سے ہے اس پہلے اس نظام کائنات کا ایک واضح تصور قائم کر لینا چاہئے جو پندرہویں صدی کے آخر تک

علماء اور انسانی دونوں کے نزدیک بالکل مسلم تھا یہ تصور اسطلاحی طبیعیات اور طبیعی ہئیت سے پیدا ہوا تھا اور انجیلی تصورات اس میں مل جل گئے تھے ان دونوں میں اختلاف آسانی سے ہو گیا تھا کیونکہ وہ تمام نظام کائنات بلکہ راست مواد جو اس پر مبنی تھا اور اسی مواد نے ایک مرتب اور معین صورت اختیار کر لی

لیکن مرد و خیال کے مطابق یہی یہ ظاہر تھا کہ آسمانوں اور زمین کی حرکتیں ہیں بڑا فرق ہے۔ زمین پر ایک دائمی تغیر پایا جاتا ہے۔ مظاہر گئے بڑھتے رہتے ہیں۔ پیدا ہوتے اور فنا ہوتے رہتے ہیں۔ حرکات پیدا ہوتی ہیں پھر تھوڑے بہت عرصہ کے بعد ختم ہو جاتی ہیں لیکن آسمان پر کیفیت مختلف ہے۔ سارے اپنے اپنے مداروں میں بچھری قابل لحاظ تغیر کے باقاعدہ طور پر چلتے رہتے ہیں۔ اور ان کی حرکت اپنے مداروں میں سرمدی مسلسل اور مدور ہے۔ اوسط کے عمیل کائنات کی بناء اسی مخالف پر تھی جو آسمانی اور زمینی کر د میں پایا جاتا ہے۔ وہ ظاہری اور اک پر بھی سمجھو کہ رکھتا ہے اور یونانیوں اور غیر یونانیوں کے قدیم اعتقادات وہ بھی صحیح سمجھتا ہے کہ دیوتا آسمانوں میں رہتے ہیں افلاک انہی اور ابدی ہیں لہذا ان کی حرکات بھی سرمدی اور باقاعدہ ہیں۔ دنیائے زیریں آتی جاتی ہے حرکت و سکون پیدائش و موت یکے بعد دیگرے واقع ہوتی رہتی ہیں اس اختلاف کو مد نظر رکھتے ہوئے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ کائنات کے یہ دو حصے مختلف قسم کے مادوں سے بنے ہوئے ہیں۔ اجرام فلکیہ ایسے مادہ سے بنے ہوئے ہیں جس کا کوئی ایک معین مقام نہیں اور جوازل سے اب تک اپنی حرکت قائم رکھ سکتا ہے اسی مادہ یا جسم اول کو اوسط ایتھر کہتا ہے۔ یہ ایتھر آسمانوں میں بھرا ہوا ہے اور سرمدی مدور حرکت اسی میں واقع ہوتی ہے۔ صرف حرکت مدور سرمدی ہو سکتی ہے کیونکہ یہی حرکت بھر اپنی طرف عود کرتی ہے اور دائرہ کے ہر نقطہ سے ہر دوسرے نقطہ تک جاتی رہتی ہے۔ زمینی کر د پر ہر حرکت ایک خاص نقطہ پر لوگ جاتی ہے جبکہ جسم متحرک اپنی فطری جگہ پر پہنچ جاتا ہے۔ یہاں پر حرکت سیدھی ایک خط میں ہوتی ہے جس کا رخ مرکز دنیا سے یا باہر کی طرف ہوتا ہے یا اُدھر کی طرف یا نیچے کی طرف یا اندر کی طرف نقطہ مرکزی کی جانب۔ جس چیز کی قدرتی جگہ مرکز دنیا کے قریب ہے وہ بھاری کہلاتی ہے لیکن جس چیز کا فطری مقام دنیا سے زیریں کے اوپر کے حصوں میں ہوتا ہے وہ ہلکی کہلاتی ہے۔ زمین پر

متواتر تغیرات اس لئے واقع ہوتے رہتے ہیں کہ عناصر اس میں ہمیشہ اپنی فطری جگہ پر نہیں ہوتے زمین بھاری عنصر ہے اور آگ ہلکا عنصر۔ پانی اور ہوا ان دونوں کے بین میں ہیں۔ آگ اور پانی کی طرف اٹھتی ہے اور پتھر جو ہوا میں پھینکا جائے وہ پھر زمین کی طرف گرتا ہے۔ ہر عنصر کائنات میں اپنے مقام کی طرف آنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ چار عناصر ایک دوسرے میں داخل ہو سکتے ہیں لیکن بسیط تراجز میں تحلیل نہیں ہو سکتے تمام اجسام ان ہی کے مختلف مرکبات ہیں۔

کائنات صرف ایک ہی ہو سکتی ہے۔ اگر ہم ایک لمحہ کے لئے یہ سچی فرض کر لیں کہ بہت سی کائناتیں ہیں تب بھی یہی واقع ہو گا کہ بھاری عناصر آخر کار ایک مرکزی نقطہ پر جمع ہونے لگیں گے اور اس طرح پھر ایک واحد کائنات بن جائیگی۔ زمین جیسا کہ اور آگ سے معلوم ہوتا ہے کائنات کے مرکز میں واقع ہے اور اگر ہم یہاں سے باہر اور اوپر کی طرف جائیں تو پہلے زیر سانی طبقات ٹھانڈی تھکیں گے اور اس کے بعد آبیغ کا علاقہ آئیگا جس کا مادہ جتنا زمین سے دور ہوتا جاتا ہے اتنا ہی لطیف تر ہوتا جاتا ہے۔ اجرام فلکیہ جن میں پہلے چاند، سورج اور دوسرے ستارے ہیں اور اسی کے بعد ثوابت ٹھوس اور خفیف برہوں کے اندر واقع ہیں جو اپنے محوروں پر گھومتے ہیں۔ اوسطاً لے کر یہ خیال عالمِ ہیئت (Eudoxus) کو ڈاکس سے لیا ہے۔ قدما یہ تصور نہیں کر سکتے تھے کہ اجرام فلکیہ آسمانوں میں آزاد سی حرکت کرتے پھرتے ہیں۔ تمام برہوں زمین کو مرکز قرار دیکر اس کے گرد گھومتے ہیں۔ چاند، سورج اور دوسرے ستارے ہر ایک کا اپنا اپنا برج ہے۔ یہ تمام برہوں یعنی یہ تمام نظام کائنات فلکِ اول کے اندر ہے جو ثوابت کا مقام ہے جس کو براہِ راست خدا متحرک کرتا ہے دوسرے برہوں کی حرکتیں انہیں وارواحِ ماتحت کے زیرِ ہدایت ہیں۔ بلند ترین وہی ہے جو سب کو احاطہ کئے ہوئے ہے۔ دنیا کا بلند ترین اور دور ترین حصہ کامل ترین ہے۔

اوسط کے نظام کائنات نے ایک ایسا ڈھانچہ پیش کیا تھا جو لفظاً ہر نہ صرف تعلیم کو اس لئے مطابق تھا بلکہ بعد کے ہیئت دانوں کے مشاہدات بھی اس سے مطابقت رکھتے تھے۔ ستاروں کی آگے پیچھے کی حرکات کو سمجھنے کے لئے یہ لازمی تھا کہ بہت پیچیدہ قسم کی حرکتیں ستاروں کے برہوں کے ساتھ منسوب کی جائیں۔ لیکن اس شکل کو استعمال

مل کیا گیا کہ یہ فرض کر لیا کہ ہر ایک ستارہ بہ یک وقت مختلف ہرج سے وابستہ ہے جن میں سے ہر ہرج اپنی مخصوص حرکت رکھتا ہے۔ یا یہ خیال کیا گیا کہ حرکات سادہ دائروں میں واقع نہیں ہوتیں بلکہ چھوٹے دائروں اور ہر دائروں میں جن کے مرکزی نقطے وسیع دائروں میں حرکت کرتے ہیں۔ تحقیق کی ترقی کے ساتھ ساتھ ہر دائروں کا نظام اور بھی زیادہ پیچیدہ اور ملتف ہوتا گیا۔ پطلمیوس اسکندری نے دوسری صدی مسیحی میں نظام کائنات کی ایک ایسی تشریح کی جو ارسطو کے نظام فلسفہ کی طرح تمام ازمۂ متوسط میں علم ہئیت میں مستند خیال کی جاتی تھی۔ کونیات انجیلی کی طرح ارسطو یا ایسی پطلمیوسی نظام نے بھی ادراک حسی کا نقطہ نظر اختیار کیا جس کے مطابق زمین قائم ہے اور سورج اور ستارے حرکت کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے آسانی سے یہ تصور ازمۂ متوسط کے مذہبی تصورات کے ساتھ ہم آہنگ ہو گیا۔ علاوہ انہیں ارسطو کو اس بات کا بھی احساس تھا کہ یہ خیال ان قدیم اعتقادات کے بھی مطابق ہے جن کی رو سے افلاک خدا کا گھر ہیں۔ لیکن قدیم خیال اور ازمۂ متوسط کے تصور کائنات میں ایک بنیادی فرق بھی پیدا ہو گیا یہ صحیح ہے کہ ارسطو نے زمین کو کائنات کا مرکز سمجھا لیکن اس غرض سے نہیں کہ باقی تمام کائنات زمین اور اس کے باشندوں کے لئے بنی ہے بلکہ اس کے اس کے نزدیک زمین سے دور ترین حصے لطیف ترین ہیں۔ اور زمین کو وہ کثیف ترین مادہ کا مقام سمجھتا ہے لیکن ازمۂ متوسط کے مذہبی تخیل کائنات میں یہ زمین اور اس کے واقعات کائنات میں مرکزی حیثیت رکھتے ہیں اور ان ہی پر ہر شے کا مدار ہے۔ بائیں اس تصور نے ارسطو کے نظام اور دنیائے زیر سما کے نقص کے خیال سے کچھ کام لیا کیونکہ اس کے مطابق آسانی اور پر سے دینی معاملات میں دخل دینے اور ان کو ٹھیک داتے پرچنے کے لئے نازل ہوتی ہیں۔

ان مرکب کردوں اور ہر دائروں کی شکلات سے قطع نظر کرتے ہوئے اس طرح کے تصور میں بحیثیت مجموعی مغالطہ اور سہولت فہم پائی جاتی تھی۔ یہ نظریہ اس مفروضہ پر قائم تھا کہ مکان جس مکان مطلق ہے اور اس مکان مطلق میں جہات مطلقہ پائی جاتی ہیں۔ فلسفی اور ہئیت داں بھی کرۂ زمین کو اسی طرح کائنات کا مرکز مطلق سمجھتے تھے جس طرح عملی زندگی میں آج تک انسان سمجھتا ہے۔ اور جو کائنات اس مرکز کے گرد مختلف

کردیں پائی جاتی ہے اس کے آخری مدد دہی ہیں جس کے پرے کچھ نہیں۔ قدیم تصور فطرت کے لئے یہ ایک لازمی بات تھی کہ ہر شے کو تشکل اور محدود خیال کیا جائے۔ لامحدود کو کوئی ایک اور بشر شخص یعنی ناقص خیال کیا جاتا تھا۔ اس خیال میں بھی اور اک حسی اور خیال مہر تھے جو ایک میں نقطہ پر مقرر جاتے ہیں اور اس بات کو دریافت کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے کہ اس سے پرے کیا ہے؟

اسی قسم کے نظام کائنات پر دو طرف سے حملہ کیا جاسکتا تھا ایک تو یہ کہ بعض ایسے مشاہدات اور حسابات پیش کئے جائیں جو اس سے متناقض ہوں یا کم سے کم جن کی رو سے کوئی دوسرا تصور ممکن یا اغلب ہو سکے۔ دوسرے یہ کہ مکان حسی کی محنت مطلقہ پر سادہ فوجی لئے جو اعتبار قائم کر رکھا ہے اس کو متزلزل کیا جائے۔ جب یہ امر واضح ہو جائے کہ جہت کے تعین کا مدار اس بات پر ہے کہ مشاہدہ کرنے والا کہاں کھڑا ہے تو زمین اور آسمان کی پستی اور بلندی کا امتیاز مطلق قائم نہیں رہ سکتا۔ یہی حال خود کر کے زمین پر کے مقامات کا ہے۔ ان دونوں طریقوں سے نشانات جدیدہ کی تحقیقات نے ارسطو جیسی متوسل نظام کائنات پر حملہ کیا۔ ہم آگے چلکر دیکھیں گے کہ موفرا لہ کر طریقے کو پہلے استعمال کیا گیا؟

باب دہم

نیکولاس کوزانوس (NIKOLAUS CUSANUS)

قدامت کے فتوے کے خلاف ارسطو کے معین و محدود نظام کائنات کو توڑنے کی فلسفیانہ ضرورت پہلے ہی سے محسوس ہو رہی تھی۔ تو فلاطینیت کے بانی فلاطینوس نے ایک خیال ظاہر کیا تھا جس کو ترقی دینے سے یہ لازمی تھا کہ فطرت کی انتہائی تحدید و قید غلط قرار دی جائے۔ فلاطون اور ارسطو کے خلاف وہ مناسب تحدید کو اعلیٰ ترین خیال نہیں کرتا تھا۔ اُس کے نزدیک بلند ترین وجود وہ ہے جو تمام حدود و قیود سے ماوراء ہو۔ اس لحاظ سے لامحدود کوئی سلبی اور مجہول تصور نہیں بلکہ ایک ایجابی اور ناقابل اعتقاد و فور کا اظہار ہے جس کے مقابلہ میں فکر و لفظ عاجز ہیں۔ اس خیال کے مطابق جو اہر و صورت اور مختلف خطے ہستی لامحدود کے محدود مظاہر ہیں۔ اگر فلاطینوس کی بناء فکر یونانی ہے تاہم اس کا خیال اکثر نقوف کے اس قدر قریب آ جاتا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُس میں گم ہو جائیگا۔ وہ ارسطو متوسط کے نقوف کا بانی ہے اور اُس میلان کا پیدا کرنے والا ہے جو بار بار درمیان کی تصوراتی ادھارت کے خلاف احتجاج کرتا رہا۔ اس میلان نے فطرت کے بارے میں اس خیال پر زور دیا کہ مظاہر خارجی کے تنوع کے باوجود قوائے باطنی میں باہمی ربط ہے اور اسی میلان نے فکر کے ہر شعبہ میں معین صورتوں اور حدود کے بارے میں بے اطمینانی کا احساس پیدا کیا۔ اس لحاظ سے نقوف میں نظریۂ ارتقاء کیلئے راستہ صاف کیا۔ لہذا اس امر کی بڑی اہمیت تھی کہ نشأت جدیدہ کے زمانہ میں فلاطینیت

کا مطالعہ بڑے زور شور سے کیا گیا۔ فلاسف کی کاڈمی نے اس بارے میں بڑی خدمت کی تاہم اس قسم کا مطالعہ وہ چیز نہ تھی جس کی وجہ سے پہلے پہل کو لاس کرفس (Nikolaus Chyrypts) کو جسے اس کے شہر کے نام کی رعایت سے کو زاس کہتے تھے نو فلاطون خیالات سے متاثر ہوا انھوں نے حیات مشترکہ، لے جن پر ازمنہ متوسط کے المانی تصوف کا بڑا گہرا اثر چھوڑا ڈینٹر (Deventer) میل سکل پرورش کی۔ وہ ۱۴۰۰ء میں کیونز (Kues) میں پیدا ہوا جو سترسیر (Trier) کے نزدیک ایک چھوٹا قصبہ ہے لیکن ان کیپن ہی میں باب کی بدسلوکی کی وجہ سے گھر سے بھاگ گیا جس امیر آدمی کے یہاں اُس نے پناہ لی اُس نے تعلیم کی غرض سے اُس کو ڈیونٹر صبح دیا بعد ازاں اُس نے پاڈوا (Padua) میں فلسفہ قانون و ریاضیات اور فلسفہ کا مطالعہ کیا۔ لیکن تصوف اور جو مسائل اُس سے پیدا ہوتے ہیں ہمیشہ اُس کے فکر پر غالب رہے کچھ عرصے تک ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ بالکل علمی زندگی کیلئے اپنے آپ کو وقف کر دینا چاہتا ہے۔ پہلے قانونی وکالت کرتا رہا اس کے بعد کلیسیا میں داخل ہوا اور اصلاح کلیسا کے بارے میں نامہ و پیام میں علمی حصہ لیتا رہا۔ شروع میں اُس نے باسل کی کونسل کی حمایت کی لیکن بعد ازاں اسے یقین ہو گیا کہ اصلاح کلیسا کی امید صرف اسی طرح ہو سکتی ہے کہ یا پائیت کو مستحکم کیا جائے۔

برسکین (Brixen) کا اسقف مقرر ہو کر اس کو (Arch duke Sigismund) آسٹریا کے شاہ آسٹریا سے بڑا جھگڑا کرنا پڑا اور کچھ عرصہ کے لئے قید بھی ہو گیا۔ پاپا پلس دوم (Pope Pius the Second) نے اس کو کارڈنل (Kardinal) بنادیا۔ اور اس غرض سے جرمنی بھیج دیا کہ کلیسیاؤں اور مذہبی مقامات کا مابینہ کرے۔ یہاں پر بھی یادروں اور عورتوں کی خالقا ہوں کے اخلاق کی اصلاح کرنے کے جوش میں اس کو شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ جس انداز سے اُس نے توہمات کے خلاف جنگ کی وہ اُس کے زمانہ کے مقابل میں اس کے علمی تفوق پر ولالت کرتی ہے اُس نے کلیسیا پر یہ الزام لگایا کہ اُس نے توہمات کے ذریعہ سے اپنے اغراض کو پورا کیا ہے۔ اور تبرکات اور خون چٹکال ٹھیکوں سے آمدنی پیدا کی ہے۔ جنوں بھوتوں کے علم اور جادو کو وہ قبل سچی توہمات کا تقابلاً سمجھتا تھا اور اس کا خیال تھا کہ ان جنروں کے عاملوں پر علم کرنے سے ان توہمات کو اور ترقی ہوتی ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ چرچ میں ہیں

زیادہ ہوتی ہیں جہاں ان پر اعتقاد زیادہ ہوتا ہے۔ اُس نے خود ان بورجی عورتوں کا معاشرہ کیا جنہیں لوگ چلیں سمجھتے تھے۔ وہ حقیقت میں نیم جنون تھیں اور جن باتوں کو وہ سمجھتی تھیں کہ خود ان پر گزری ہیں وہ اس کے نزدیک شیطانی خواب تھے۔ لیکن جب وہ اپنے زمانہ کی جدوجہد میں حصہ لے رہا تھا تب بھی وہ خاص اپنے مسائل میں نہ ہٹتا تھا۔ خود اُس کے اپنے بیان کے مطابق اُس کی نہایت دلچسپ اور مشہور ترین تصنیف کے اساسی خیالات اس کے دل میں نب پیدا ہوئے جب وہ جہاز میں مسطینہ سے اطالیہ کو واپس آ رہا تھا جہاں وہ پاپائی مسفارت کے کام سے گیا تھا۔ اس کے بعد اس نے مسلسل اور کتا میں بھی لکھیں جن میں اُس نے کچھ تو اپنے خیالات کو ترقی دی اور کچھ ان میں تبدیلی بھی واقع ہوئی۔ اُس نے Livorno میں وفات پائی جبکہ وہ اُسی جہاز کی طیاریاں کر رہا تھا جس کی تجویز اُس کے دوست پالیس دوم نے ایمان اور علم و ادب کے دشمنوں کے خلاف کی تھی۔

کوزانس کا مقام ازمنہ متوسط اور نشاتِ جدیدہ یا دینیات اور فلسفہ کی حد فاصل پر ہے۔ اس بات کا اعتراف کرنا پڑیگا کہ اُس کا اصلی مقصد دینیاتی ہے اُس کے لئے تنلیت کا مسئلہ سب سے زیادہ حل طلب تھا لیکن اس بحث میں اُس نے مغناطیسیات اور فلسفہ فطرت کے متعلق بڑے اہم خیالات پیش کئے ہیں جو فیاض میلان رکھتے ہوئے یہ قدرتی امر تھا کہ وہ مختلف تصورات کے درمیان کسی معین حد فاصل کا قائل نہیں۔ ان ہی مختلف عناصر کے اختلاط کی وجہ سے اس کی تصانیف میں بڑے شاندار خیالات کے دوش بدوش تاریک اور مبہم باتیں بھی ملتی ہیں۔ اس کے تمام فلسفہ پر تبصرہ کرنا ہمارا مقصد نہیں۔ ہمیں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ اُن خیالات تک وہ کیسے پہنچا جن سے وہ تصور کائنات فنا ہو گیا، جو اس جس کے شاہد تھے جو قدما کی تحقیقات کا حاصل تھا اور جو کلیسا کے نزدیک مسلم تھا۔ کوزانس کے نزدیک علم وہ فعلیت نفس ہے جس کا کام مواد کا استحاد اور انضمام ہے۔ جو اس ارشادات پریشان حاصل کرتے ہیں لیکن اس سطح پر بھی فکر کار فرما ہوتا ہے۔ کچھ تو محسوسات کے اجزائے پریشاں کو اکٹھا کرتے ہیں کچھ اس استنباط کی صورت میں جو تفصیل معلومات کا محرک ہوتا ہے۔ مختلف ارشادات حسیہ تخیل کے ذریعہ سے

متحد کئے جاتے ہیں۔ اب مختلف لطائف تماثلات کو فہم بھی کرتی ہے لیکن ان تمام مدارج میں عقل کام کرتی ہے اور انہماک ہر تمام اختلافات کو ایک وحدت مطلقہ میں سمو کر کے ان کی کوشش کرتی ہے لیکن یہاں شکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ بغیر کثرت امتیاز کے ہمارا فکر کچھ کام نہیں کر سکتا۔ ٹھیک لفظ کمال پر پہنچ کر عقل کی آخری حد آ جاتی ہے جس سے آگے وہ نہیں بڑھ سکتی۔ وحدت مطلقہ تک رسائی صرف صوفیانہ وجدان کے ذریعہ سے ہو سکتی ہے جس میں دائرہ ہستی کے تمام قطر ایک واحد مرکز پر ملتے ہیں اور جس میں تمام علم بیکار اور فکر کو سکون حاصل ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے فکر کی مصلح اس کی فنا ہے ؎

اس نظر پر علم سے جیسے کونانس نے اپنی کتاب (De Conjecturis Chap. XV) میں بیان کیا ہے معلوم ہو سکتا ہے کہ عالمانہ جہالت سے اُس کی کیا مراد ہے۔ یہ الفاظ اس سے پہلے بونا ونٹورا (Bonaventura) بھی استعمال کر چکا تھا۔ کونانس کی مراد اس سے یہ ہے کہ عقل کو اپنے حدود کا احساس ہو جاتا ہے۔ اور اُس میں یقین کا یہ مفروضہ بھی داخل ہے کہ بہترین اور اعلیٰ ترین کیفیت سرمد عقل سے پرے ہے گو اسی راستہ پر اور آگے ملنے سے پیدا ہوتی ہے جس پر چل کر اس سرمد تک پہنچتے ہیں اپنی کتاب (De Docta Ignorantia) میں اُس نے اس کی توجیہ اس طرح کی ہے۔ ہمارا علم ہمارے تجربہ کے تخالفات اور تناقضات سے بلند تر ہونا چاہتا ہے۔ غور کرنے سے اُسے معلوم ہوتا ہے کہ بڑے بڑے تخالفاں اور بڑے سے بڑے تناقض میں بھی مماثلت اور وحدت پائی جاتی ہے اگر ہم کو نقطہ وحدت معلوم ہو جائے۔ مثلاً مقدار کے تصور میں اکثر اور اقل دونوں آجاتے ہیں۔ دونوں اپنی اپنی سمت میں مطلق مقادیر ہیں۔ دونوں تفصیل کے صیغے میں اور یہ تفصیل ایک ہی پیمانہ پر واقع ہے لیکن مقدار کا تصور دونوں کو شامل ہے۔ مگر ایک پیمانہ کے تمام درجے ہمارے علم میں نہیں آ سکتے۔ ہمارا علم اعداد کے اور نہیں جاسکتا۔ وہ ایک جزو سے دوسرے جزو کی طرف جاتا ہے لیکن اعداد کی وحدت کاملہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے جیسے شکل الاصلیٰ میں مختلف اشکال اضافہ کریں ان کی کبھی کبھی کامل دائرہ نہیں بن سکتا۔ صداقت یعنی اعداد کی وحدت کاملہ سے ہمارے فکر کا وہی نسبت ہے جو شکل کثیر الاصلیٰ کی دائرہ سے ہے ؎

لامحدود و لامحدود کا معیار اور نصب العین ہے۔ اس میں اضداد متحد ہو جاتے ہیں۔ تو س لامحدود بالکل وہی ہے جو لامحدود و خدا مستقیم ہے لیکن ہر خط جس کا ہم تصور کر سکتے ہیں یا مستقیم ہوتا ہے یا منحنی۔ ہم کبھی تعینات محدود کے باہر نہیں جا سکتے لیکن اگر ہم خدا کا علم حاصل کرنا چاہیں تو ان تعینات کے ماوراء جانا لازمی ہے۔ خدا کا تصور تب ہی حاصل ہو سکتا ہے جب تمام جزئی تعینات کو ساقط کر دیا جائے لیکن ہمارے علم کی یہ کیفیت ہے کہ جب انہیں سے تمام جزئی تعینات ساقط ہو جائیں تو ہمارے پاس کچھ باقی نہیں رہتا۔ اسی وجہ سے خدا جو تمام اشیا کی وحدت ہے اور متناقضات کو بھی اپنے اندر لئے ہوئے ہے ہمارے لئے قابل فہم نہیں کسی نام اور صفت کا اس پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ہر نام امتیاز اور اختلاف پر دلالت کرتا ہے اور نام سے معنی بھی ہوتے ہیں کہ ایک شے دوسری کے مقابلہ میں مختلف ہے لیکن خدا میں تو اضداد ہیئت اضداد نہیں پائے جاتے ایسے ہی جیسے تمام پیمانہ مقدار میں اکثر سے لیکر اقل تک تصور مقدار میں اضداد موجود نہیں۔ مذہبی عبادت، جہالت مقدس، جہالت عالمانہ کی جگہ لے لیتی ہے۔ اور پس دنیاویات سے ایجابی دنیاویات کی طرف ترقی ہوتی ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر معین صفات اور اسامہ زاد پر لگائے جاتے ہیں لیکن ان سے عقلی معنی مفہوم نہیں ہوتے۔ مثلاً جب خدا کو نور کہا جاتا ہے تو اس سے وہ نور مراد نہیں ہوتا جو ظلمت کی ضد ہے۔ نور لامحدود میں ظلمت بھی لازم ہے جس طرح عقل بھی اسی پیمانہ پر واقع ہے جس پر اکثر پایا جاتا ہے۔ یہ حقیقت جو صوفیانہ دنیاویات کے سمجھے کا ایک واحد طریقہ ہے ارسطو کے پیروں کی سمجھ میں نہیں آئی۔ اسی وجہ سے وہ تئلیٹ کے مسئلہ کو اچھی طرح نہیں سمجھ سکے کیونکہ ان کو ایک ایسے اصول کی ضرورت کا احساس نہیں ہوا جو خدا باپ اور خدا بیٹے کی ضدین کا ارتقاع کر سکے۔ اور اسی وجہ سے ان کو فطرت کا بھی صحیح علم حاصل نہیں ہوا۔ وہ امکان اور حقیقت، مادہ اور صورت، خالق اور مخلوق کے امتیاز اور اختلاف پر اگر رک گئے اور انہیں ربط کو تلاش کرنے کی کوشش نہیں کی، ان اضداد کے مابین پایا جاتا ہے اور ان کی وحدت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس ربط کا نام حرکت ہے۔ حرکت نہ صرف پیدا کردہ ہے اور نہ صرف پیدا کر لے والی ہے بلکہ یہ یک وقت دونوں ہیں اس میں پائی جاتی ہیں اور دیگر تمام اضداد کی بھی یہی کیفیت ہے۔ تئلیٹ کی اصل وحدت

سمجھا کو زائس کے یہاں کوئی اتفاق امر نہیں۔ روح القدس رابطہ فطرت ہے اور فطرت کے ساتھ ایک ہو کر ان تمام اشیاء کا مجموعہ ہے جن کو حرکت پیدا کرتی ہے۔ کو زائس انسانی اشمال اور امتداد کے اتحاد میں کچھ فرق نہیں کرتا گوان تینوں اصطلاحوں سے تین مختلف نسبتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ وہ اکثر ایسی ہی مثالیں دیتا ہے جن میں وہ انتہائیں عبورات اور حد و واسطہ کے ذریعہ سے متحد ہوتی ہیں۔ اور اس طرح مسلسل اور مربوط ہو جاتی ہیں۔ لیکن یہ اور چیز ہے اور امتداد کا پوری طرح ساقط ہو جانا اور بات ہے۔ وہ اس خاص تصور کی ماہیت کو پوری طرح واضح نہیں کر سکا جو اس کا بلند ترین نقطہ نظر ہے جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں یہ نفس ہی مختلف اقسام میں حد و فاصلہ کے نہ ہونے کا نتیجہ ہے جو جس آسانی سے وہ صوفیانہ تفکر میں عمل الہیہ سے فطرت کی طرف عبور کرتا ہے اور دونوں پر ایک ہی نقطہ نظر کا اطلاق کرتا ہے وہ کو زائس کی امتیازی خصوصیت ہے لیکن وہ بھی طرح جانتا ہے کہ حیات خدا اور حیات فطرت پوری طرح منطبق نہیں ہوتیں۔ ایک امتداد کی وحدت شامل ہے اور دوسری میں زمان و مکان کے اندر امتداد کا الگ الگ ظہور ہوتا ہے فطرت اسی کا نشر ہے جو خدا کی وحدت کا طہ میں مضمحل اور متحد ہوتا ہے جس طرح نقطے کے نشر یعنی مسلسل اور تواتر سے خط پیدا ہو جاتا ہے اور امکان سے حقیقت پیدا ہوتی ہے لیکن لفظ سے نشر خط پیدا ہوتا ہے امتداد کی حالت طبع سے متخالف قوتوں کا ظہور کیسے ہوتا ہے وحدت کی بزرگی کثرت کی گزربڑ میں کیسے تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہ سب ممتد ہے جس کو ہماری عقل مل نہیں کر سکتی ہر محدود ہستی میں تحدید پائی جاتی ہے اور بڑا مسئلہ یہی ہے کہ لامحدود دینے اپنے آپ کو محدود کیسے کر دیا کو زائس نے کسی جگہ کہا ہے کہ کثرت کی کوئی رجحانی ملت نہیں کیونکہ خدا سے صرف اشیاء کی وحدت سرزد ہو سکتی ہے اگر کثرت کے ماخذ کی توجیہ خدا سے کرنا چاہتا ہے تو تو اس کا مقرر ہے کہ تو اس کو نہیں سمجھ سکتا

اس لحاظ سے کہ اس کے علم الہی اور علم فطرت میں ایک گہری تطبیق حاصل ہے کو زائس کا خیال بھی ثنویت پر ہی ختم ہوتا ہے لیکن حرکت کے اس تصور سے کہ یہ فطرت کی اتحادی اصل ہے اور کائنات کی تکلیف اسی سے قائم ہے اور لہذا کائنات کائنات کو لفظ و نشر کا ارتقاء عمل سمجھنے سے اس نے ایسے مفید نقطہ نظر پیدا کئے جو بعد میں آئے والے فلسفیوں کے خیالات کا پیش خیمہ ہیں اس طرح سے اس نے افراد کی

جزئیات کو بھی برقرار رکھا ہے اور ان کے درمیان تسلسل و جوہر کو بھی زمانہ سلف اور
ازمنہ متوسطہ و دلائل میں تعینت کو اعلیٰ ترین خیال کیا گیا تھا لیکن اب ارتقا اور اسائنات
کی اہمیت بھی تسلیم ہونے لگی اور یہ امر اس تغیر سے وابستہ تھا جو لامحدودیت کے تصور میں
واقع ہوا اب محدود و معین صورتوں کی بجائے لامحدود و متنوع اور مسلسل عبورات پر
زور دیا جانے لگا جن کے ذریعے سے اضداد ایک ہی زنجیر کی انتہائی کڑیاں معلوم
ہوئی ہیں

مذہب کے معاملہ میں کوزانس کو ایک شکل کا سامنا کرنا پڑا اور وہ یہ متنی کیا اسکے اصولوں کے
مطابق خدا پرستی صفت کا اطلاق نہیں ہو سکتا تھا ان اصولوں کے مطابق اس نتیجہ تک ان چاہئے تھا کہ خدا
علاقی اور مبنیاتی ہونے میں لیکن ایک اچھے کیتھولک ہونے کی حیثیت سے وہ اس طرف
قدم نہ اٹھا سکا اپنی کتاب Docta Ignorantia میں اس نے صفات میں ایک مخصوص
فرق پیدا کر کے اس شکل کو مل کرنے کی کوشش کی ہے گو خدا کے متعلق تمام صفات کا
افکار کرتا چاہئے تاہم صفات ناقصہ کی نفی بہ نسبت صفات کاملہ کی نفی کے زیادہ صحیح
ہے۔ مثلاً یہ کہنا زیادہ قرین صداقت ہے کہ خدا پتھر نہیں ہے بہ نسبت اس کے کہ
وہ حیات یاروح نہیں ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ہمارا خدا کو حیات یاروح
کہنا بہ نسبت اس کو پتھر کہنے کے زیادہ صحیح ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اگر مذاہب جڑیں
ایک لامحدود واصل ہونے کے تمام اضداد کو یکجا پائے جاتے ہیں یا مطلق ہو جاتے
ہیں تو ہم اپنے نقطہ نظر سے صفات میں خلیعہ سے زیادہ فرق بھی کر سکتے ہیں اس کی حقیقت
میں کوئی اہمیت نہیں لہذا اپنی بعد کی تصانیف میں کوزانس ایجابی اور سلبی دونوں قسم کے
تصانیف کو تلاش کرتا ہے اور بہ نسبت سلبی کے ایجابی و نیات پر زیادہ زور دیتا ہے
لیکن ان مشکلات کو مل نہیں کر سکتا جس لئے خود اپنے لئے پیدا کیے

بعض اہم مسائل کوزانس کے اساسی تصورات کا اطلاق علم فطرت پر بھی
ہو سکتا تھا مطلق اضداد کو مسلسل عبورات میں تحویل کر دینے سے ہمارے تصورات
کی اضافیت اس پر شکست ہو گئی۔ وہ ان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اضافیت
کے علمانی قانون کی حمایت کی مثلاً اس نے ذرات لائیویرے کے تصور کی اضافیت
کو واضح کیا وہ کہتا ہے کہ اپنے خیال میں تو ممکن ہے کہ ہم اجزا کو تقسیم کرتے چلے جائیں

لیکن حقیقی تقسیم اس ذات پر ختم ہو جاتی ہے جس کو ہم آگے تقسیم نہیں کر سکتے۔ اس قسم کا حجم جو چوٹا ہوئے کی وجہ سے ناقابل تقسیم ہے ہمارے لئے جزو لا یتجزی ہے لیکن یہ عملی رکاوٹ اس امر کا ثبوت نہیں ہے کہ ہم عقل مطلق تک پہنچ گئے ہیں ایسے ہی جیسے کہ مقداروں کو جمع کرتے ہوئے کہیں پر ہمارا ٹکھڑا جانا اس امر کا ثبوت نہیں ہو سکتا کہ ہم اکثر مطلق تک پہنچ گئے ہیں جس طرح تقسیم لامتناہی حقیقت میں اس لئے ناممکن ہے کہ عمل تقسیم میں ہم کو نہیں نہ کہیں ٹکھڑا جانا پڑ جائے اسی طرح حرکت مسلسل بھی ناممکن ہے کیونکہ ہر جسم اپنی اور اپنے ماحول کی فطرت کی وجہ سے ہمیشہ مزاحمت سے دوچار ہوتا ہے ایک پوری طرح مدور گولی بدرجہ کمال یعنی سطح پُر ایک مرتبہ جاری شدہ حرکت کو تا ابد قائم رکھ سکتی ہے اگر حالات میں کوئی تغیر نہ ہو اس کو ایک ذرے کی طرح فرض کر سکتے ہیں اور جو قوت میں متقل ہوئی ہے وہ اس کی فعلیت کو روک نہیں سکیگی لیکن جو گولی پوری طرح مدور نہیں ہے وہ حرکت متعلقہ کو اس طرح قبول نہیں کر سکتی کہ اس کو لامتناہی فطری حرکت میں تبدیل کر سکے یہ گیلیلیو سے پہلے قانون جمود کے متعلق ایک نہایت اہم اشارہ ہے اور گورانس اس خیال پر اسی وجہ سے پہنچا کہ اس میں اس بات کے لئے غیر معمولی قابلیت تھی کہ ہر شے کے ان خاص اضافات کے تعلق سے سمجھتا تھا جو اس کی اہمیت کے کامل بروز کے لئے لازمی ہیں۔ اشیاء کو اس نقطہ نظر سے دیکھنے کی وجہ سے وہ ایک اور اہم حقیقت پر پہنچا کہ مکان اور حرکت کے تعینات بھی اضافی ہیں کائنات کا نہ کوئی مرکز ہو سکتا ہے اور نہ کوئی دائرہ۔ کیونکہ اسکے مرکز اور دائرے کا تصحیح مفہم کسی خارجی مکان کی نسبت سے ہو سکتا ہے جو اس کو محدود کرے۔ اور اگر ایسا ہو تو یہ کائنات بل کائنات نہ ہوگی انسانی جہاں کہیں بھی ہموار زمین یا پتھر یا دریا یا تلوار پر وہ ہمیشہ ہی خیال کریگا کہ میں مرکز کائنات پر کھڑا ہوں ان مختلف نقاط نظر کو ذہن میں رکھ کر کے دیکھ تو ہم کو معلوم ہو جائیگا کہ کائنات کی کوئی شکل قرار دینا ایسا ہی ناممکن ہے جیسا حرکت کو اس کی طرف منسوب کرنا نہ نقطہ کو برابر کا حق حاصل ہے کہ اس کو کائنات کا مرکز سمجھا جائے یا اسے دائرے کے خط پر فرض کیا جائے اور چونکہ زمین کا مقام کائنات کا مرکز مطلق نہیں ہے اس لئے وہ ساکن نہیں ہو سکتی لیکن ہم اس کی حرکت کو اس لئے محسوس نہیں کرتے کہ کوئی نقطہ کائنات میں مطلقاً ساکن نہیں ہے

جس کے مقابلے میں زمین کی حرکت کا تعین ہو سکے۔ ہماری کیفیت اس شخص کی سی ہے جو کشتی میں سوار ہوا در کشتی اسی طرف جا رہی ہو جس طرف پانی کی روانی کا رخ ہے اور کنارے اس کو نظر نہ آتے ہوں اس کو کیسے معلوم ہو سکتا ہے کہ کشتی چل رہی ہے۔ بالفاظ دیگر گویا اس بات کا قائل نہیں کہ زمین کائنات کا مرکز ہے کیونکہ عام دعوہ کی بنیاد پر کوئی مرکز مطلق نہیں ہو سکتا اور جب مرکزیت مطلق کوئی شے نہیں تو سکون مطلق بھی کوئی شے نہیں لیکن وہ یہ بھی نہیں کہتا کہ زمین سورج کے گرد گردش کرتی ہے۔ وہ بڑی مرکزی نظریہ کو غلط قرار دیتا ہے لیکن مہر مرکزی نظریہ کو ثابت نہیں کر سکتا۔ ان لوگوں کو جنہیں یہ خیال ہو کہ اس خیال سے زمین کا وقار بھارتا رہتا ہے وہ یہ تسلی دیتا ہے کہ کمال حجم پر منحصر نہیں۔ زمین کے باشندے جتنے اس لُغْب العین سے قریب ہوں جو ان کی نظرت کے مطابق ہے اتنے ہی وہ کمال کے قریب ہونگے لیکن بلاشبہ ہمیں کہ ان کا لُغْب العین بھی وہی ہو جو دیگر اجرام فلکیہ کے باشندوں کا ہے انسان اپنی فطرت کا کمال پا رہتا ہے، دوسروں کی فطرتوں سے اس کو کیا تعلق اس زمین کی زندگی کا گدہ شتی ہونا بھی اس کے نقص کو ثابت نہیں کرتا کیونکہ کوئی شے مطلقاً فانی نہیں جب کوئی شے اپنے عناصر میں تحلیل ہو جاتی ہے تو صرف اسکی مخصوص صورت باقی نہیں رہتی اور اس قسم کی تحلیل کے عمل زمین کی طرح اور سیاروں پر بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ ہم یقین کر لیں کہ وہی خارجی اثرات سے متاثر ہوتے ہیں اس خیال نے ارسطو طالیسی متوسطی نظریہ کائنات پر بڑی مہلک ضرب لگائی اس نظریہ کائنات کو مستند سمجھنے کے لئے جس قطعی یقین کی ضرورت تھی وہ اب متزلزل ہو گیا فکر انسانی نے ہمارے اس کرۂ ارض کو اس کے قاعدے سے اٹھا کر لٹو کی طرح گھمایا اور ایسی حرکت دی جو بعد میں پھر کبھی نہ تسمی علاوہ ازیں اس نئے نظام میں زمین اور آسمان کا فرق مٹ گیا اور اس بات کا امکان پیدا ہو گیا کہ ان دونوں علاقوں میں شاید ایک ہی قسم کے قوانین مکرر ہوں نئے نظریہ کائنات کی تعمیر کے لئے ایک قابل قدر خیال پیش کیا گیا جو اس عمیق مفکر کے نظام فکر کی گہرائیوں سے پیدا ہوا۔ گویا اس کہتا ہے کہ قدما اضافیت حرکت کے خیال تک اس درجہ سے نہ پہنچ سکے کہ وہ لاعلمی کے فلسفہ سے واقف نہ تھے۔ ان کو یہ معلوم نہ ہو سکا کہ ہمارے تمام تصورات بعض بعض خصوصیات میں صحیح ہوتے ہیں اور جب وہ مخصوص اضافات

نہ ہیں تو وہ تصورات بھی بے معنی ہو جاتے ہیں۔ کونانس کے نزدیک جس خیال کی وجہ سے خدا کا عظم ہونا ممکن ہے اسی کی وجہ سے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ نظام کائنات نامستدر محدد و دہیہ اور نہ اس قدر بے بنیاد جیسا کہ فرض کر رکھا ہے کہ

باب یازدہم

(BERNARDINO TELESIO) برناردینو ٹیلیسیو

اس گہری فکر والے کارڈنل کا فلسفہ پندرہویں صدی میں فکر کا سب سے بڑا کام تھا۔ اُس نے اُس سختی کو ہلکا کر کے جو درسیت کے عہد میں تمام تصورات میں پائی جاتی تھی نئے نظریہ کائنات کے لئے راستہ صاف کیا۔ صرف عقل فکری میں نہیں بلکہ تجربہ خارجی کی دنیا میں بھی اس کام کے لئے اہم طیاریاں چوری تھیں۔ تجربہ سولہویں صدی کا اصل اصول بن گیا۔ لوگ پرانی کتابوں کو پس پشت ڈال کر فطرت کی ہر دم تازہ کتاب کا مطالعہ کرنے لگے۔ پہلے پہل اس ضرورت کو قدرتی طور پر کسی قدر بچھڑکے سے محسوس کیا۔ لیکن اس ابہام کی وجہ سے اُس کے متعلق جو شبہ انداز گہری بہت تھی۔ لوگوں نے کائنات میں سے اُس خدوت معلومات کو اخذ کرنا چاہا جو ان کی کتابوں میں موجود نہ تھی۔ لیکن ان میں بھی اتنی قوت تنقید نہ تھی کہ صحیح اور غلط تجربات میں تیز کر سکتے یا اپنے دل پسند خیالات اور مقصودانہ جذبات کو تحقیق کے وقت ہر طرف رکھ سکتے۔ تجربی علم اور علم فطرت کے زبردست نمائندوں میں سے دو خاص طور پر قابل ذکر ہیں ایک الہانی طبیب اور کیمیادان پیراسلس (Paracelsus) اور اٹالوی طبیب اور ریاضی دان کارڈینس (Cardanus) ان

دونوں شخصوں نے جن کی زندگیوں میں بہت بوقلمونی پائی جاتی ہے نہ صرف اپنے مخصوص علوم میں بلکہ فلسفہ میں بھی بڑے شاندار خیالات کا اظہار کیا۔ انہوں نے ارسطو کے تصور کائنات پر کئی طرف سے اعتراض کیا خصوصاً چار عناصر کے خیال کو غلط ثابت کیا اور زمین و آسمان کی ارسطاطالیسی متوسطی ثنویت کے مقابلے میں انہوں نے مادہ اور قوت دونوں کے لحاظ سے کائنات کے مختلف حصوں کی وحدت کی تعلیم دی۔ اگرچہ اسلوب تحقیق کے لحاظ سے وہ اپنے آپ کو پیش رو سمجھتے تھے لیکن ان کی تحقیقات علمی اور اسلوبی معلوم نہیں ہوتیں۔ علم فطرت جس اسلوب کا تعاضد کرتا ہے اور جس پر ہونار ڈوڈاؤ ونچی (Leonardo da vinci) گیلیلیو اور ہیکن نے بہت زور دیا اس سے ابھی یہ لوگ ناواقف تھے۔ ان کے خیالات کو صاف طور پر مجتمع کرنا بھی آسان نہیں۔ برزڈاؤنیو فلیسیو کا بھی یہی حال ہے۔ گو اسلوب تحقیق کے لحاظ سے اُس میں بہت خامیاں ہیں لیکن ہم اُسے اُس فلسفہ کا ایک خاص نمونہ سمجھتے ہیں جو تجربہ پر قائم ہے۔ گو وہ جدید علم فطرت کے قیام سے پہلے کی چیز ہے لیکن اُس حالت میں بھی وہ ارسطاطالیسی متوسطی تصور سے آزاد ہے۔ فلیسیو جنونی اطالیہ کا رہنے والا ہے جس نے زمانہ سلف میں بڑے بڑے مفکرین پیدا کئے۔ اور نشاۃ جدید کے دور میں اپنی قدیم عزت کو بحیر حاصل کیا فلیسیو، برڈو اور کپاٹا اسی مردم خیز زمین سے پیدا ہوئے۔ ان تین مفکرین کا ایک لاجواب سلسلہ ہے۔ ان کے خیالات ایک ہی سمت میں جاتے ہیں خواہ اور لحاظ سے ان میں کتنا ہی فرق ہو فلیسیو نے دونوں پائڈر ڈالا وہ نیپلس کے قریب کوسنزا (Cosenza) کے ایک حیثیت دار خانہ ان میں پیدا ہوا اور ان اچھے خارجی حالات سے فائدہ اٹھا کر اس نے اپنا وقت بڑے وسیع مطالعہ میں صرف کیا۔ میلان میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد روما چلا گیا جہاں پر جب شہنشاہی افواج نے (Connetable Von Bourbon) کانٹبل کے ماتحت شہر کو لے لیا تو یہ شخص بڑی پرسوں کی کاشکار ہوا۔ بعد ازاں وہ پاڈوا Padua گیا اور کہتے ہیں کہ وہ پہلے پہل یہیں پر ارسطویت کا منکر ہوا جو اس کی وجہ سے شمال اور جنوبی اطالیہ کے مذاہب فلسفہ میں ایک واضح خلاصت کی بنا پر لگتی پاڈوا (Padua) اور بولانا (Bologna) میں ارسطو کا رعب و وقار قائم رہا

اور لوگ اُس کے الفاظ کی کورانہ تقلید کرتے رہے لیکن جنوبی اطالیہ میں لوگوں کے خیالات نے عجاوب کی طرف پھوگئے۔ اور انھوں نے نئی راہیں نکالیں اور یہ کوشش کی کہ ہر شے کی بنا جدید علم فطرت پر رکھی جائے۔ ٹیلیسیو کچھ عرصہ روم میں پایا تو کوسس چپارم (Pope Paul the IV) کے ہاں طہرار پا جو اس کی بڑی عزت کرتا تھا اور اس کو استغف اعظم بنانے کا بھی خواہشمند تھا اس کے بعد وہ جنوبی اطالیہ کی طرف واپس آگیا۔ وہ نیپلس میں درس دینا رہا اور کوسنزا (Cosenza) میں ایک اکاڈمی قائم کی۔ ۱۵۹۲ء میں اس کی بڑی تصنیف (De Rerum Natura) مت اشعار کے متعلق کا پہلا حصہ شائع ہوا جس کے بعد ۱۵۹۸ء میں دوسرا حصہ شائع ہوا جس میں انسان کے نفسیاتی اور اخلاقیاتی پہلوؤں پر بحث کی گئی ہے۔ ٹیلیسیو نے ۱۵۹۸ء میں وفات پائی عمر کے آخری حصہ میں عیسائی راہیوں نے اُس پر بڑے شدید حملے کئے جن کا خیال تھا کہ ارسطو کے فنا ہونے سے عیسائیت بھی فنا ہو جائیگی۔ اُس کی وفات کے کچھ سال بعد اُس کی تصانیف کو فہرست میں داخل کر دیا گیا۔

ٹیلیسیو کہتا ہے کہ اس کی کوشش اُس کے کام پیش روؤں سے مختلف ہے۔ اُن لوگوں کو بڑی خود اعتمادی سے یہ اُمید تھی کہ رموز فطرت عقل سے دریافت ہو سکتے ہیں۔ یہ لوگ عقل میں گویا خدا کی برابری کا دعویٰ کرتے تھے۔ لیکن خود اس میں بہت انحصار ہے اور انسانی دانائی کو وہیں تک حاصل کرنا چاہتا ہے جہاں تک حواس سے حاصل ہو سکے یا محسوسات کی مشابہت سے بطور تجربہ اخذ ہو سکے۔ وہ اپنے علم کی بنا صرف تجربہ جیسی پر قائم کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اس طریقہ سے اس کو اپنے پیش روؤں کی نسبت زیادہ یقینی علم ہو سکتا ہے۔ اس کا مقولہ ہے کہ حواس کے بغیر عقل کچھ نہیں۔ اُس کو یہ بھی یقین ہے کہ اور اک حسی بنامس کی اپنی ذات سے متماثل ہے اور نہ کلیسا سے بخلاف اس کے ارسطائیت تجربہ اور کلیسا دونوں کے منافی ہے کہ

ٹیلیسیو کے فلسفہ فطرت کی نہایت اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ ارسطو کے مادہ اور صورت کے مقابل میں مادہ اور قوت کا تخیل پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ قدیم تصور فطرت کی یہ ایک خصوصیت تھی کہ مغاہر فطرت کی توجیہ ان

صورتوں سے کہا جائے جن کے ماتحت وہ واقع ہوتے ہیں اعمال فطرت کی ان کے کامل طور پر ارتقاء یافتہ نتائج سے توحید کی جاتی تھی۔ نیا تصور فطرت اور پیچھے جا کر غافل توفیق کو دریافت کرتا ہے۔ ٹیلیسیو کے نزدیک ایسے نوامیس دو ہیں۔ ایک ناموس انبساطی اپنی پھیلائے والی اصل جس کو وہ حرارت کہتا ہے دوسری ناموس انقباضی یعنی سیکڑنے والی اصل جسے وہ ٹھنڈک کہتا ہے۔ اس کے نزدیک سرور اور گرمی نہ مادہ ہے اور نہ محض صفات بلکہ قوتیں ہیں جو مختلف قسم کی حرکات میں ظاہر ہوتی ہیں ٹیلیسیو کا خیال قریباً یہی تھا کہ فطرت میں جو کچھ ہوتا ہے وہ بطور حرکت متصور ہونا چاہئے۔ یہ دونوں نوامیس مادہ پر عمل کرتے ہیں جو خود نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا ہے لیکن ان کے اثر سے مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے۔ جو انقباضی اور انبساطی کی مختلف نسبتوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ ان توفیقوں کا عمل کائنات میں ہر جگہ یکساں ہے اس لئے آسمانی اور زمینی مادہ میں فسری کی کبھی کوئی ضرورت نہیں ہوتی

وہ اپنے اس خیال میں بھی ارسطو کا مخالف تھا کہ مادہ مکان سے مختلف چیز ہے۔ اس تعلیم نے ارسطو کے اس خیال کو فنا کر ڈالا کہ مختلف عناصر کے مختلف فطری مقامات ہیں۔ فضا کے مختلف مقامات صفات میں مختلف نہیں مطلقاً خالی مکان کا وجود بھی ممکن ہو سکتا ہے۔ یہ ارسطو کا محض ایک وہم تھا کہ فطرت غلا سے متغیر ہے۔ عناصر کے متعلق بھی ارسطو کی تعلیم کا قلع قمع ہو جاتا ہے نہ صرف اس لئے کہ بعض فطری مقامات کوئی شے نہیں بلکہ اس لئے بھی کہ جو کچھ باقی رہ جاتا ہے وہ ایک دائم و قائم مقدار مادہ ہے جو انبساط و انقباض کی مختلف نسبتوں سے مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے اگرچہ اس مختلف عناصر فرض کرنے پر اس تو زیادہ سے زیادہ دو ہو سکتے ہیں ایک وہ عنصر جس میں انبساطی اور دوسرا وہ عنصر جس میں انقباضی اصل کام کرتی ہے۔ انبساطی مرکز سورج میں ہے اور انقباضی کا زمین میں ٹیلیسیو نے اس حد تک تو ارسطو کے نظام کائنات کو قبول کیا ہے لیکن وہ زمین و آسمان کے مادہ کو ہم جنس سمجھتا ہے۔ گو ان میں کام کرنے والی قوتیں مختلف ہیں۔ وہ ارسطو سے زیادہ زمین اور آسمان کے

باہمی ربط کا قائل ہے۔ علاوہ ازیں وہ ارسطو کے اس نظریہ کی صریح مخالفت کرتا ہے کہ آسمانی کرّوں کو خاص خاص ادوار چلاتی ہیں۔ افلاک اس لئے گردش نہیں کرتے کہ کوئی خارجی قوت اُن کو مجبور کرتی ہے اور نہ اس لئے کہ اپنے سے خارج کی چیز کی اُن کو طلب ہے بلکہ اس لئے کہ یہ گردش خود اُن کی فطرت ہے۔ اسی طرح زمین اس لئے ساکن ہے کہ سکون ایسے سر دی اور تاریکی اس کی ماہیت میں داخل ہے۔ خدا فطرت میں خاص خاص مقامات پر مداخلت نہیں کرتا۔ اُس نے ہر جہت میں ایک مخصوص فطرت اور طرز عمل و ولعت کر رکھا ہے۔ افراد میں حفاظات کے مختلف پیمانے ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں ایسے ہی جیسے ایک عضو کے مختلف اعضا اپنی مخصوص فطرت پر عمل کرنے کے باوجود عضو کی کلیت میں ہم آہنگی پیدا کر دیتے ہیں۔ اشیاء کی علت خالی اُن سے باہر نہیں۔ ہر علت کی تسکین اسی میں ہے کہ وہ اپنی فطرت کی پیروی کرے اسی سے افراد میں ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ بجائے اس کے کہ خدا خارجی طور پر معاملات میں مداخلت کرتا ہے نیلیسیو کے نزدیک حکمت الہی اس طریقہ سے زیادہ ظاہر ہوتی ہے کہ جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ بندے ہوئے قوانین کے مطابق واقع ہوتا ہے۔ اور باوجود اس کے مطابق مقصد ہوتا ہے۔ افلاک زمین کی خاطر گردش نہیں کرتے بلکہ خود اپنی فطرت کے مطابق گھومتے ہیں لیکن اس سے زمین بھی فائدہ حاصل کرتی ہے جو نیلیسیو کا یہ مقصد معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کے فلسفہ فطرت سے زیادہ صحیح اور بار آور تصورات قائم کرے لیکن وہ اپنے تصورات کی صحت اور ضرورت کا کوئی باقاعدہ استقرائی ثبوت پیش نہیں کرتا اور خود اپنے نظام العمل کی تردید کرتا ہے جس کے مطابق تمام علم کی تعمیر محض اور اک حسی پر قائم ہونی چاہئے۔ ان اساسی تصورات کے خلاف بھی اعتراضات کئے جاسکتے تھے چنانچہ کئے بھی گئے۔ اسی کے ایک ہم عصر فلسفی پائٹریزی (Patrizzi) افلاطون نے جو بڑے بڑے اہم مسائل میں نیلیسیو کا پیرو بھی ہے ایک بحث جھیڑ دی جو نیلیسیو کے خلاف ہے اور کچھ اس کے ایک شاگرد کے خلاف جس میں پائٹریزی نے انہیں کے نظام کے خلاف بڑے مناسب اور معقول اعتراضات کئے ہیں۔ اور باتوں کے علاوہ وہ کہتا ہے کہ نیلیسیو

کا مادہ اور اک حسی سے درک نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے صرف مخصوص اور متغیر صفات معلوم ہوتے ہیں۔ انفعالی مادہ علی الاطلاق اور اک کی گرفت میں نہیں آتا۔ پارٹیزمی نے یہاں جو ہر اور قوت کے باہمی تعلق کے اہم مسئلہ کو مس کیا ہے۔ وہ یہاں یہ بھی سوال کرتا ہے کہ ان دو قوتوں سے مظاہر کی اس تمام کثرت کو پیدا کرنا کس طرح ممکن ہے۔ یہ دونوں اعتراض صحیح ہیں اور اس دوسرے اعتراض کی تصدیق ٹیلیسیو کے اس طرز عمل سے بھی ہوتی ہے کہ اس نے مختلف مظاہر کی توجیہ نہایت سادگی سے جس طرح چاہی کر دی۔ اس وقت تک جزئیات کی عملی توجیہ کیلئے کوئی کافی مواد موجود نہ تھا اس لئے جزئیات میں ٹیلیسیو نے اس بصیرت کا ثبوت نہیں دیا جو اس کے ان اساسی تصورات میں پائی جاتی ہے جو تمام علم فطرت کے لئے صحیح ہیں۔ سردی اور گرمی کو نوا میں اساسی قرار دیا اس کی زیر دستی ہے۔ علاوہ اور باتوں کے اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا تھا کہ حرکت سے حرارت کا پیدا ہونا ایک ثانوی مظہر ہے۔ اس سے وہی حرارت ظہور میں آتی ہے جو پہلے سے موجود تھی۔ برخلاف اس کے حرارت سے حرکت کا پیدا ہونا ایک اصلی اور ابتدائی امر ہے۔ پارٹیزمی کہتا ہے کہ اس قسم کے دعوے بالکل بے بنیاد ہیں۔ ایک اور بات یہ ہے کہ اگر تمام حرارت کا مرکز سورج ہے اور تمام بروہت کا مرکز زمین لیکن یہ امر اس بات کا مبالغہ نہیں کہ سورج کے اثر سے زمین میں حرارت پیدا ہوتی ہے پارٹیزمی اس بارے میں کہتا ہے کہ اس خیال کے مطابق زمین کو حرکت بھی کرنی چاہئے کیونکہ حرارت سے حرکت پیدا ہوتی ہے۔ ٹیلیسیو نے خود تو اس اعتراض کا جواب نہیں دیا لیکن اس کے ایک شاگرد نے کہا کہ یقیناً کچھ لوگ ایسے ہیں جو زمین کو متحرک مانتے ہیں لیکن انہوں نے اپنی ذکاوت کے علاوہ کسی چیز کا ثبوت نہیں دیا۔ ابھی وہ وقت نہیں آیا تھا کہ کوپرنیکی نظریہ تصور کائنات کو متنبہ کر سکے۔ ٹیلیسیو کے فلسفہ فطرت کے بہت سے جزئیات میں اساسی تغیر کرنا پڑا پیشتر اس کے کہ وہ جدید علم ہیکٹ کے مطابق ہو سکے جو یہ کہتا ہے کہ زمین یا جسم باردہ حرکت کرتا ہے اور سورج ایسے ”جسم گرم“ ساکن ہے باوجود ان تمام باتوں کے بعض اہم مسائل میں جدید نظریہ کائنات کے متعلق ٹیلیسیو کے ہاں مقید اشارات پائے جاتے ہیں

اس کی سب سے بڑی شہادت یہ ہے کہ ارسطو کے پیروں میں اُس کے برخلاف
 بڑی آتش غضب مشتعل ہوئی۔ تمام اطالیہ میں مباحثے اور مناظرے ہوئے تھے جن
 میں مرقس اور "مور" کا مقابلہ ہوتا تھا اور یہ جنگ کبھی کبھی مادی ہتھیاروں سے
 بھی لڑی جاتی تھی جیسا کہ ۱۷۵ء میں وینس میں پاڈوا کے طالب علموں اور ٹیلیسیو کے
 پیروں میں واقع ہوا۔ اور شمالی اور جنوبی اطالیہ کے فلسفوں کا مقابلہ ہو گیا تو
 ٹیلیسیو کے نزدیک نفس کا مادہ سے نہایت گہرا تعلق ہے۔ حقیقت میں یہ
 دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں۔ حرارت اور بہت مادی قوتیں ہیں لیکن ان
 میں قابلیت احساس ضرور ہونی چاہئے ورنہ وہ موجود ہی نہیں رہ سکتیں۔ قوت مقابل
 کی مزاحمت کے لئے ہر ایک قوت میں احساس ہونا چاہئے تاکہ دوسری قوت کا
 اندازہ کر سکے اور اپنے وجود عمل سے تسکین حاصل کر سکے۔ علاوہ ازیں ہر مادی
 شے کو دوسری اشیاء کے متعلق احساس ہونا چاہئے تاکہ جب وہ دوسری شے تو ان کا
 تقاب کر سکے اس کے لئے احساس اور حس کی ضرورت ہے۔ لیکن اس غرض سے
 یہ لازمی نہیں ہے کہ ہم اشیاء کو خاص آلات حس بھی منسوب کریں۔ کیونکہ اگر اُس صرف
 احساس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لائے گا ذریعہ ہے جہاں احساس مادہ اسطو ہو
 وہاں اس آلہ کی ضرورت نہیں ہوتی اس ضمنیاتی اور حیاتیاتی اسلوب فکر سے ٹیلیسیو
 نتیجہ پہنچتا ہے کہ مادی اجسام کا زندہ ہونا ان کے باہمی تعامل کے لئے شرط لازم ہے
 اپنے نظریہ حیاتیت کی حمایت میں اُس نے ایک دلیل دی ہے جس کی اہمیت
 زیادہ پائدار ہے دیکھتا ہے کہ اصلی قوتوں اور اصلی مادہ میں اگر احساس ہوتا تو ان اصلی قوتوں اور
 اصلی مادہ سے جو وجود پیدا ہوئے ہیں انکے احساس کی کوئی توجیہ ممکن نہیں کیونکہ جو جزئیں علت
 میں موجود نہیں وہ معلول میں کہاں سے آسکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ
 مادہ میں سے شعور کی آفرینش کو ناممکن سمجھتا ہے۔ جب تک کہ مادے کی فطرت
 میں پہلے ہی سے شعور موجود نہ ہو لیکن یوں کہنے سے وہ اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ
 ابتدائی مادہ اور ابتدائی قوتیں کائنات کی تمام اشیاء کی توجیہ کے لئے کافی نہیں۔
 یہاں پر ایک نئی قوت معرض ظہور میں آتی ہے لیکن ٹیلیسیو اس تنقید کی محنت کو تسلیم
 نہیں کرتا جس طرح وہ شعور کو مادے کی طرف منسوب کرتا ہے اس طرح وہ روح کو ایک

مادی وجہ سمجھتا ہے کیونکہ اگر روح مادی نہ ہوتی تو وہ مادی قوتوں سے کیسے متاثر ہو سکتی
 اگر وہ مبسوط اور منقبض نہ ہو سکتی تو اس کو انبساط اور انقباض کا شعور کس طرح ہو تا ملائت
 میں روح کو انبساط حاصل ہوتا ہے اور الم میں انقباض چونکہ وہ جلدی اور کسانی سے
 پھیل سکتی اور سکڑا سکتی ہے اس لئے لازمی ہے کہ اس کا مادہ نہایت لطیف ہو۔ یہ
 روحی مادہ دماغ کے خلاؤں میں پایا جاتا ہے اس کا ایک ثبوت تو یہ ہے کہ اعصاب
 دماغ سے نکلے ہیں مذکر دل سے بیسا کہ ارسطو خیال کرتا تھا اور مادہ جسمی دماغ کے
 مائل ہے مذکر دل کے مادہ و سرانہ ثبوت یہ ہے کہ جب دماغ کے خلاؤں میں کیفیت
 مادہ بھر جائے یا دماغ کو کسی اور طرح ضرب شدہ یا بچنے کی موت واقع ہوتی ہے اور مرگی
 غشی اور نیند میں بے ہوشی طاری ہو جاتی ہے تو جسم کے دوسرے حصوں میں کوئی
 تغیر نہیں ہوتا اس روح حیات سے ہم دانیوس اور سیلکٹن کے خیالات میں آشنا
 ہو چکے ہیں جسے بعض اوقات محل روح خیال کیا جاتا تھا اور بعض اوقات خود روح
 جیسے فلیسیو کا خیال ہے اس روح زندگی کا تصور یونانی حکماء اور اطباء کی میراث ہے
 یہ ظاہر ہے کہ جب فلیسیو تمام مادے کو شعوری سمجھتا ہے تو وہ شعور کو مادی سمجھنے
 کا زیادہ مخالف نہیں ہو سکتا لیکن معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ شعور میں اور اس شے
 میں جو اعصاب اور دماغ میں حرکت پیدا کرتی ہے فرق کرتا ہے۔ کیونکہ جب وہ یہ
 بتانا چاہتا ہے کہ روح کی جو حرکت میں کوئی احساس نہیں ہوتا لیکن اشیاء کے
 اثر سے روح کی حرکت میں تغیر کا ہونا احساس کے لئے لازمی ہے تو وہ کہتا ہے احساس
 خارجی اثرات اور باطنی تغیرات کا ادراک ہے زیادہ تر قویہ باطنی تغیرات کا ادراک ہے کیونکہ باطنی
 تغیرات ہی سے ظاہری ارتسامات کا علم ہوتا ہے۔ لہذا فلوپیر کا احساس محض باطنی جو ہر روح کی حرکت کے تغیر
 کا مراءف ہی نہیں بلکہ انکے ادراک کا نام ہے لیکن اس پر ایک نیا سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ ادراک
 کیسے ممکن ہے اس ادراک کے سوال کو پیدا کر کے فلیسیو نے فیض را دی طور پر اس امر کا اقبال کیا ہے
 کہ یہ مسئلہ اتنا سہل نہیں جتنا مادی النظر میں معلوم ہوتا ہے اس نے خیال کیا تھا کہ روح کو مادی
 کہہ دینے سے مسئلہ حل ہو گیا ہے لیکن فوراً یہ سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ روح مادی میں جو کچھ واقع ہوتا
 ہے اس کا ادراک کیسے ہوتا ہے؟

فلیسیو کی یہ ثابت کرنے کی کوشش کہ تمام علم ایک احساس ہے

نہایت دلچسپ ہے وہ احساس اور فکر کے فرق کا منکر ہے لیکن اس انداز سے کہ فکر کو احساس میں تحلیل کر دیتا ہے۔ اگر ایک مرتبہ روح میں کوئی حرکت پیدا ہو چکی ہے تو بعد میں اس کا احیا ہو سکتا ہے کیونکہ وہ ایک حد تک باقی رہتی ہے اور اس کی حادث ہو جاتی ہے اس قسم کی عادی اور بخاری حرکت ہے جو علم پیدا ہوتا ہے اس کو یاد دیتے ہیں۔ جب ہم نے کوئی شے پوری کی پوری دیکھی ہو اور اس کے بعد اس کے صرف چند پہلو ہمارے سامنے آئیں تو باقی کے پہلو ہم اپنے ذہن سے اس میں شامل کر کے پوری چیز کا سمجھ اور اک ذہنی کر لیتے ہیں ہم آگ کے تمام صفات کا تصور کر سکتے ہیں گو ہم براہ راست صرف اس کی روشنی کا تصور کر رہے ہیں اور اس کی حرارت اور جلاؤا لنے کی قوت کا ادراک نہیں کر رہے ٹیلیویو کے نزدیک فہم کے معنی جز سے کل کا ادراک کرنا ہے اور فہم اس کے نزدیک یاد اور تصدیق ہے نہایت اعلیٰ اور کمال درجے کے علم میں بھی اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ جس کل سے ہم واقف ہیں اس کی مشابہت کی وجہ سے دیگر اشیاء کے نامعلوم صفات و اسباب دریافت کر لیتے ہیں مطلقاً مجہول شے معلوم نہیں ہو سکتی احساس اور حافظے کے درمیان ایک نقطہ وصل ہونا چاہئے اور حافظہ محض ایک ادراک حس ہے جو دیر تک قائم رہا ہے انتاج محسوس سے نامحسوس صفات کی طرف جانے کا نام ہے منطق نظری اور ریاضیات نظری بھی احساس سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ احساس بھی ہم کو وہ اشیاء بتاتا ہے جو منطق اور ریاضی کے اساسی اصولوں کے حامل ہیں اور اک حس ہمارے سامنے بے شمار مثالیں اس امر کی پیش کرتا ہے کہ کل جز سے بڑا ہے اور ایک وقت میں ایک چیز کی فی اور اثبات ممکن نہیں ہوتیں اسطرح معلوم ہوتی ہیں جس طرح یہ کہ برف سفید بھی ہے اور سرد بھی اور انسانوں کی دو ٹانگیں ہوتی ہیں۔ سادہ سے سادہ احساس اور احکام حکم و عیش غضب العین طبعی اصول سے تعلق ہوتا ہے۔ لہذا کوئی وجہ نہیں کہ ہم اپنے فکر و علم کو دو ملکات میں تقسیم کر دیں۔ اس کی عین ایک ہی ہے جس کی بنا علیت و ماثلت کا تعلق ہے۔ جو ان اشیاء کے درمیان ہوتی ہے جو براہ راست احساس کا معروض ہوتی ہیں اس لحاظ سے علم ہر حالت میں احساس ہی کی ایک صورت ہے کہ اس تمام نظریہ کی بنا یہ مفروضہ ہے کہ ماثلت اور افتقار نسب بھی دوسرے

صفات کی طرح محسوس ہو سکتے ہیں ٹیلیسیو کہتا ہے "روح اشیا کی باہمی مشابہت اور فرق کو محسوس کر لیتی ہے۔ جن چیزوں کے اثرات ایک ہی ہوں ان کو ایک ہی سمجھتی ہے اور جن کے اثرات مختلف ہوں ان کو مختلف جانتی ہے۔" اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ امتیاز محض احساسی اعمال کا نتیجہ ہے۔ مشابہت اور اختلاف اور دوسرے تمام صفات کے مابین یہ فرق ضرور ہے کہ قبل الذکر کے لئے عمل مقابلہ بشرط لازم ہے۔ لہذا خود احساس کے اندر ہیں دو مختلف پہلوؤں کو تسلیم کرنا پڑیگا۔ ایک فاعلی دوسرا انفعالی۔ اس طرح محض اصطلاح کا فرق باقی رہ جاتا ہے کہ آیا ان دونوں پہلوؤں کے لئے احساس ہی کا لفظ استعمال کریں یا کوزائنس کی طرح یہ کہیں کہ فکر ہر قسم کے احساسی ادراک میں پایا جاتا ہے لیکن بعض اوقات خود ٹیلیسیو نے ادراک مشابہت کو احساس کے مقابلہ میں ایک مختلف چیز قرار دیا ہے۔ پارٹیزی کے اس الزام کے جواب میں کہ وہ عقل کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور یہ کہتا ہے "میں کسی طرح عقل سے نفرت نہیں کرتا میں اشیا کے اس علم سے مستغفر نہیں ہوں جو میں احساس کے ذریعہ سے نہیں بلکہ اشیا کے محسوس کی مشابہت کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ میں اس کو کبھی قابل نفرت نہیں سمجھ سکتا۔ لیکن میں ہمیشہ یہی کہوں گا کہ احساس عقل کی نسبت زیادہ قابل اعتماد ہے۔ پارٹیزی نے نہایت صحیح طور پر اس کا یہ جواب دیا ہے "تمہارا اس مشابہت کے متعلق یہ دعویٰ نہیں ہے کہ اس کا ادراک احساس سے ہوتا ہے۔ اگر احساس سے نہیں ہوتا تو پھر عقل کے سوا اور کس چیز سے ہو سکتا ہے؟ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ مشابہت کے ادراک میں کوئی ایسا عنصر پایا جاتا ہے جو احساس کے سادہ اعمال میں نہیں ہوتا۔ ٹیلیسیو کی یہ کوشش کہ ہر قسم کے علم کا ایک جیسا ہونا ثابت کرے کامیاب نہ ہوئی لیکن فی نفسہ یہ ایک جائز کوشش تھی اور کوزائنس کے نظام فکر کا تہمت تھی۔ ان دونوں نظامات میں نفسیات اور علمیات کے متعلق تخلیقی خیالات پائے جاتے ہیں جو تمام مادہ کی طرح روح بھی اپنی بنیاد چاہتی ہے۔ وہ مختلف اچھی چیزوں کے حصول کی کوشش کرتی ہے اور مختلف قسم کے ہیجانات سے بچتی ہے۔ لیکن جب وہ کسی ایک چیز کو منتخب کر لیتی ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں باقی تمام

اچنی چیزوں کو دبا دیتی ہے تو صاف ناماہر ہوتا ہے کہ اس انتخاب کے محرک تحفظ ذات اور اُس کے اسباب ہوتے ہیں۔ تمام قابل خواہش چیزوں کی قدر قیمت تحفظ ذات سے متعین ہوتی ہے۔ اور اُس فطری فعلیت کے ساتھ لذت کا احساس وابستہ ہے جس کے ذریعہ سے ایک ہستی اپنے آپ کو قائم رکھتی ہے۔ نہ کوئی ہستی اور نہ کوئی مروج تحفظ ذات کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے کوشش کر سکتی ہے۔ یہ صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ علم اس مقصد کا ایک ذریعہ ہے۔ تمام نیکیاں دانائی کے اندر آجاتی ہیں کیونکہ تحفظ ذات کے ذرائع کا صحیح علم سب سے زیادہ اہم ہے صرف دوسروں کے ساتھ باہمی تعامل سے ایک فرد حفاظت اور آرام سے زندگی بسر کر سکتا ہے اگر اس تعامل کو پرورش اور بار آور بنانا ہو تو افراد کو اس طرح متحد ہونا چاہئے گویا کہ وہ ایک ہی عضوی وجود ہیں جس میں ہر ایک عضو تمام عضویہ کی صحت کے لئے دوسرے اعضا کا معاون ہے۔ اجتماعی نیکیاں جن کے مجموعہ کو انسانیت کہتے ہیں اسی طرح پیدا ہوتی ہیں۔ اور یہ انسانیت اجتماعی زندگی کی ضرورت، باہمی اعتماد اور فیرو خواہی پر قائم ہے۔ لیکن سب سے بڑی نیکی عالی نشی ہے جو خواہش آبرو کو ٹھیک راستہ پر چلائی ہے۔ انسان اپنی تحقیر گوارا نہیں کرتا۔ وہ یہ برداشت نہیں کرتا کہ لوگ اُسے یہ سمجھیں کہ وہ اپنے کام اور عہدہ کے ناقابل ہے یا ناپاک یا مضر انسان ہے لیکن چونکہ اس کی اپنی قوت اس معاملہ میں پیشہ کافی شہادت نہیں دیتی اس لئے وہ دوسروں کی رائے کا سہارا ڈھونڈتا ہے۔ اس لحاظ سے عالی نشی یہ ہے کہ اسی عزت کی خواہش کی جائے جو انسان کی باطنی خوبی پر مبنی ہے۔ اور یہ خوبیاں وہی ہیں جو محض اُس آبرو کے لئے قابل ترجیح ہیں جو ان کے ساتھ وابستہ ہے۔ عالی نشی کے لئے عزت کوئی لازمی اور باطنی خوبی نہیں۔ عزت کے لائق ہونا سب سے بڑی بات ہے۔ پاکیزگی اور دیانت داری بذات خود تسکین کا سرچشمہ ہے۔

نیلینسیو کے نزدیک علم اور تحفظ ذات مادی روح سے متعلق ہیں۔ یہ روح وہی ہے جو ختم میں سے نشوونما پاتی ہے لیکن اس احساسی علم اور فطری تحفظ ذات کے علاوہ انسان میں ایک اعلیٰ محرک اور ارادہ بھی پایا جاتا ہے جو اس زمین کی زندگی اور اُس کے تحفظ کے ماحول ہے اور جس کی توجہ صرف اسی طرح ہو سکتی ہے

کہ خدا نے ہمارے اندر ایک اور روح بھی ودیعت کی ہے جس کی غیر محسوس صورت اس روح سے متحد ہو جاتی ہے جس کا نشوونما فطری ہے۔ جبکہ جسم کا ارتقاء پورا ہو جاتا ہے۔ اس امر کی توجیہ کہ تفکر اور استغراق میں لوگ حواسِ حواس کو بھول جاتے ہیں اسی نظریہ سے ہو سکتی ہے۔ اس کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ اس دنیا کی زندگی میں انسان کو کبھی کامل تسکین حاصل نہیں ہوتی۔ اس روح کا جو باہر سے انسان میں اضافہ کی جاتی ہے اُس فطری روح سے کیا تعلق ہے۔ ٹیلیسیو نے اچھی طرح نہیں سمجھا یا۔ اس نظریہ نے جیسے ٹیلیسیو نے غالباً دینیات کی خاطر پیش کیا اُس کے فلسفہ کی ممکن صورت میں خلل ڈال دیا۔ وہ بھول جاتا ہے کہ اپنی اخلاقیات فطری میں وہ سیرت کی ایک ایسی حالت بھی بیان کر چکا ہے جو محض طبعی تحفظ ذات سے بالاتر ہے۔ تحفظ ذات کے ابتدائی محرک سے عالی نشی کو پیدا کرنے کے لئے بہت سی نفسیاتی تدبیریں کر دیوں کی ضرورت ہے۔ ٹیلیسیو بجائے ایسی چیزوں کے اضافہ کرنے کے حواس کے اساسی خیالات کے ساتھ بالکل ہم آہنگ نہیں اگر اپنے نظام فکر کے کھانچوں کو بھرنے کی کوشش کرتا تو بہتر ہوتا۔

باوجود اپنے تمام نقائص کے ٹیلیسیو کا نظام نشأت جدیدہ کی ایک حیرت انگیز پیداوار ہے۔ اُس کا خیال خاک میں سے پیدا ہوتا ہے اور اس کی جڑیں حواس میں گھسی ہوئی ہیں۔ لیکن وہ بڑی جرأت سے عالم بالا کی طرف اڑتا ہے۔ اُس نے ایسے نتائج نکالے اور ایسے انداز فکر سمجھائے جنہوں نے بہت بعد میں زیادہ تر فیضانِ زمین پر نشوونما پائی۔ بائیں ہمہ اُس نے اپنے معاصرین کی طبیعتوں میں بڑا اچھا نیا پیدا کیا اور برو کو کپالا اور یکن جیسے مفکرین پر بڑا اثر کیا تو

باب دوازدهم

کپرنیکی نظام کائنات

روایتی تصور کائنات کی بنیادیں کو زائس کی حرکت مطلق کے مسئلہ کی تنقید اور پیراسیکس اور ٹیلیسیو کی بحث سے جو انہوں نے ارسطاطالیسی عناصر اور صورت کے خلاف کی تھی متزلزل ہو چکی تھیں لیکن کپرنیکس کے نظام کائنات نے اس کے پاؤں کے نیچے سے تمام زمین نکال دی۔ اس نے یہ بتایا کہ اشیاء کو عام طریقہ کے برعکس سمجھنے کے لئے مضبوط دلائل موجود ہیں۔ نوٹھرنے اسی بات کی شکایت کی تھی کہ کپرنیکی دنیا کو تہ و بالا کرنا چاہتے ہیں۔ گو اس نے خود بہت سے امور میں جندیوں کو پستیاں بنا دیا تھا۔ کوئی تعجب نہیں ہے کہ اس نئے نظام کائنات نے بعض لوگوں میں بڑا جوش قبولیت پیدا کیا اس وجہ سے کہ اس نظریہ سے ایک نئی لامحدود مکمل جاتی ہے اور بعض لوگوں میں اس لئے آتش غیظ و غضب شعل کی جن کا یہ خیال تھا کہ اس طرح سے کائنات کا وہ معین و شخص دھماچھ ان کے ہاتھ سے چھلکا رہا ہے جس کے اندر انسان نے اپنے خیال میں کائنات کی تمام قوتوں کو مرتب و منظم کر رکھا تھا۔ اب ایک ایسی سخت پیکار شروع ہوئی جس میں نہ صرف شریف خون بہ گیا بلکہ خون سے زیادہ پیش ہوا چرس ضائع ہو گئیں۔ یہ پیکار نہ صرف مذہبی قصبات کے خلاف تھی بلکہ اس اعتماد کے خلاف بھی تھی جو انسان کو براہ راست اور اک مسمیٰ

پر تھا علم انسانی اس حقیقت سے آشا ہو گیا کہ ماہیت وجود اس کی ظاہری صورت سے بالکل مختلف ہو سکتی ہے۔ انسان نے ذاتی اور اک اور اصلی حقیقت میں تمیز کرنا سیکھا جس کی بڑی فلسفیانہ اہمیت ہے اس معاملہ میں تجربہ نفس کی خاص طور پر ضرورت تھی جو ظاہری محسوسات کو اور مذہبی ضروریات کو نظر انداز کر کے اس نظریہ جدید کے حامی اکثر بے تعصبی کا تقاضا کرتے تھے۔ جو اکنم ریٹیکس (Joachim Rheticus) کو پرنیکس کا پہلا شاگرد تھا اپنے استاد کا پہلے ہیئت دانوں سے تعلق بیان کرتے ہوئے کہتا ہے محقق کا نفس آزاد اور بے تعصب ہونا چاہیے کیپلر (Kepler) بھی آزادی خیال کو پرنیکس کے کام کے لئے شرط مقدم سمجھتا تھا اور گلیلیو نے یہی الفاظ کیپلر کے لئے استعمال کئے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ انسان نے آزادی فکر حاصل کرنی شروع کر دی ہے۔

اس نئے نظریہ کائنات کا بانی السیت کی سرزمین میں پیدا ہوا کوساں کوپرنیکس (Nikolaus Kopernicus) جس کا صحیح نام کہتے ہیں کہ (Kopernigk) تھا ۱۴ فروری ۱۴۷۳ء کو تھورن (Thorn) میں ایک خوشحال گھرانے میں پیدا ہوا پولی جرمین اس کو اپنی اپنی قوم کا آدمی ثابت کرنی کی کوشش کرتے ہیں اس کا خاندان غالباً جرمن ہے جس نے ایک عرصے سے پولینڈ میں سکونت اختیار کرنی تھی۔ جہاں تک ہمارا علم ہے وہ نہ پولش زبان بولتا تھا اور نہ اس نے پولش زبان میں کچھ لکھا اس لئے کہ اس کو (Krakau) میں جہاں ایک باروق دارالعلوم تھا ادبیات ریاضیات اور ہیئت کی تعلیم پائی اپنے چچا اسقف ارسلیٹ (Bishop of Ermeland) کے اثر سے فسطیہ زبان ہرگز (Frauenburger) کے گرجا میں ولیفہ دار پادری ہو گیا۔ اس عہدے کے ساتھ کچھ مذہبی وقار تو وابستہ تھا لیکن کسی دینیاتی تعلیم کی ضرورت نہ تھی اور بہت کم ولیفہ دار پادری مذہبی فرائض بھی ادا کر سکتے تھے۔ ان کی زندگی پادریوں کی نسبت امرا اور رئیسین سے زیادہ مشابہ تھی۔ کوپرنیکس کے متعلق یہ ایک نہایت غلط تخمین ہو گا اگر ہم اس کو حجرے میں زندگی بسر کرنے والا راہب تصور کریں اس جوان پادری نے شروع کے دس سال اطالیہ میں بسر کئے جہاں بولونا رونا اور پاڈوا میں ادبیات ہیئت و طب کا مطالعہ کرتا رہا کہتے ہیں کہ بولونا میں خود اسکے استاد کو ارسطو طالیسی بطلمیوسی نظام کی صحت میں شک تھا اطالیہ سے واپس آکر پرنیکس کچھ عرصہ اسقف اریلڈ کے پاس طبیب اور درباری کی حیثیت سے رہا اس زمانے میں تینتیس

اور چھٹیس برس کی عمر کے درمیان اس نے اپنے نظام کائنات کے مد و خال درست کئے وہ خود کہتا ہے کہ سن ۱۱۷ سے وہ اپنے نظریہ کی علمی اساس اور توجیہ کا خاکہ تیار کر رہا تھا اپنے بچا کی وفات کے بعد اس نے اپنی زندگی کا زیادہ حصہ محل فروانی برگ میں بسر کیا باستانچند سالوں کے جن میں وہ گر جاکے جاگیرات کا انتظام کرتا رہا۔ اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ صرف اہلیت ہی کے مطالعہ میں مصروف نہیں تھا وہ ایک منظم حاکم بھی تھا اور طیب بھی اور سکے کی اصلاح کے متعلق بھی اس نے بہت کچھ حاصل کیا۔ اپنے ادبیاتی مطالعہ کو بھی اس نے ترک نہیں کیا۔ ۱۱۷ میں اس نے تصدیق فایلیکس کے خطوط Epistles of theophytaclus کا لاطینی ترجمہ شائع کیا وہ یہ ہے کہ وہ سب قسم کے کام کرتا تھا۔ ملاوہ ازیں دنیا میں جو کچھ ہو رہا تھا وہ اس سے غافل نہ تھا۔ اپنی طبابت میں وہ قدیم طریقہ کو برتنا تھا اور بوطی سینا کی پیروی کرتا تھا۔ نہر ہی تحریک کی طرف اس کا انداز اس کے بہت سے ہم فن لوگوں کی طرح چدر داند اور آزاد تھا۔ وہ اصلاح کے طالب تھے اور چاہتے تھے کہ یہ جنگ محض روحانی ہتھیاروں سے لڑی جائے۔

ارمی لینڈ کے پادریوں میں اس کی روح معلوم ہوتی ہے کہ کو پرنیکس نے کئی سال تک اپنی تصنیف کو شائع نہیں کیا۔ وہ متواتر اس میں پیش کرتا رہتا تھا لیکن دنیا کے سامنے پیش کرنے کے بارے میں اسے بہت تامل تھا اس دوران میں اس کے خیالات بہت مشہور ہو گئے تھے۔ شاید اس کے ایک چھوٹے سے رسالہ کی وجہ سے جس کا قلمی نسخہ حال ہی میں دستیاب ہوا ہے آخر کار اس کے ایک نوجوان اور سرگرم شاگرد نے جو وٹن برگ کے جامعہ میں معلم تھا اس کی اشاعت کی تحریک کی۔ ۱۱۷۰ میں وہ فروان برگ گیا اور کو پرنیکس کے ساتھ دو سال تک رہا تاکہ اس کی تصانیف کا مطالعہ کر سکے۔ اسی کے ہاتھوں سے دنیا نے علم کو اس نظام ہدیہ کی تفصیل معلومات مال ہوئیں Narratio prima De Labris Revolutionum,

(Danzig 1589-40) ملاوہ ازیں اس نے اپنے استاد کو ترغیب دی کہ تمام شش و پنج اور ہکا بھٹ کو چھوڑ کر اپنی کتاب کو چھاپنے کی اجازت دے۔ کو پرنیکس اپنی زندگی کے آخری سالوں میں مطبوعہ اور خوش نذر باکیتیم لک مذہب نے پھر قوت پکڑ لی تھی اور پادریوں کو جواز دینے میں روح پیہ اور جی ٹی ٹیٹل پ یوحنا ڈانتسکس (Johannes Dantiscus) نے اس کی

دبا دیا۔ یہ اُسے پہلے ایک دنیا دار آدمی اور عشقیہ شاعر تھا۔ اُس کے بعد وہ کلیسا کا ایک متعصب خادم بن گیا۔ باوجود اس کے کہ پہلے کوپرنیکس سے اُس کے دوستانہ مراسم تھے اب وہ اُس کو آزار پہنچانے پر نکل گیا۔ کوپرنیکس نے مجبور ہو کر اپنے بہت سے دوستوں سے ملنا چھوڑ دیا کیونکہ یہ بٹپ ان پر اتحاد کا سبب ہے کہ ساتھ ساتھ اُن کے موسم بہار میں اُس کے جسم سے خون جاری ہو گیا اور وہ خلق ہو گیا اور ۲۴ مئی ۱۵۴۳ء کو وفات پائی۔ اُس کی تصنیف کا ایک نسخہ بستر مرگ پر اس کے پاس پہنچا۔ لیکن وہ بیہوش ہو چکا تھا۔

ہمیت کے اُن تمام سوالات کا یہاں ذکر کرنا جن کے متعلق کوپرنیکس کو بحث کرنی پڑی اس حکم پر مناسب نہیں۔ لہذا کی عام تعریف کے لئے صرف دو باتیں قابل لحاظ ہیں ایک تو یہ کہ اس مصلح ہمیت نے کن مفروضات سے ابتداء کی اور دوسرے یہ کہ اس جدید نظام کائنات کے موٹے موٹے ضد و خال کیا ہیں۔ اسکے نظام کے مفروضات میں اس دور کا ذہنی نامہ از نمایاں ہے اس نظام کائنات سے اس زمانے کے ارتقا پر بڑا اثر کیا ان مفروضات میں وہ چارے لئے خاص طور پر قابلِ توجہ ہیں قدیم نظریہ کائنات کے قلع اور چوکیدگی میں کوپرنیکس کو اس امر پر غور کرنے پڑا کہ کیا یہ نظریہ کسی اور توجیہ کا امکان بھی ہے یا نہیں۔ اسکو یہ خیال ہوا کہ لامحدود و مربوط کرول اور برادران کا تمام نظام فطرت کی عام صفت اور مقصدیت کے منافی ہے اور مقامات پر تو فطرت کی دانائی نہایت سیدھے طریقوں سے مقصد کو پورا کر لیتی ہے۔ اُس کے طریقوں میں اتنا بیچ و بدم نہیں ہوتا اور تمام عناصر کے عمل میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ وہ علتوں کی قیود میں اضافہ نہیں کرتی بلکہ ایک واحد علت سے بہت معلومات پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ فطرت کی سادگی پر کوپرنیکس کے پیروں کا ایمان صرف اسلوب تحقیق میں بہت پیدا کرنے کا ذریعہ نہیں تھا وہ اُس کو فطرت کی ایک حقیقی صفت سمجھتے تھے۔ اگر کوئی اُن سے یہ پوچھتا کہ اُن کو کس طرح معلوم ہوا کہ فطرت ہمیشہ سیدھے سادے طریقوں پر عمل کرتی ہے تو وہ آسانی سے اس کا جواب نہ دے سکتے۔ اُن کے لئے یہ ایک قطعی یقین اور نہ ہی ایمان تھا۔ وہ قلب فطرت سے ابھی تک بہت قرب محسوس کرتے تھے۔ ان مفروضات کے جواز کا امتحان دور مابعد کے فلسفہ کے اہم فرائض میں سے تھا۔ اُس وقت تو لوگ جرات سے اُس پر کار بند ہو گئے اور اُسے صحیح تسلیم کر لیا اور

یہ مفروضہ مفید ہی ثابت ہوا۔ اس سے یہ لازمی ہو گیا کہ کوئی ایسا نقطہ نظر تلاش کیا جائے جس سے نظام کائنات زیادہ آسانی سے سمجھ میں آ سکے۔ اور اب تک جو انتشار و بے ترتیبی اس میں پائی جاتی ہے وہ نظم و ترتیب سے تبدیل ہو جائے۔ اصول سادگی کے لحاظ سے یہ بالکل غویات معلوم ہوتی تھی کہ تمام کائنات زمین کے گرد گردش کرے یعنی بڑی مقدار چھوٹی کے گرد گھومے۔ کیا یہ زیادہ سادہ بات نہیں ہوگی کہ بڑے حجم کی چیز تو ساکن رہے اور چھوٹی چیزیں حرکت کریں؟

اس سادگی کے اصول کے ساتھ اضافیت کا اصول بھی شامل کر دیا گیا جو اس سے پہلے کوزانس کو پرانے نظام کائنات سے دور لے گیا تھا۔ اگرچہ وہ کسی نئے نقطہ تک نہیں پہنچا تھا۔ کوپرنیکس کہتا ہے کہ اگر حرکت فضا میں واقع ہوتی ہے تو ادراک حسی ہیں ذرا براہ راست نہیں بتا سکتا کہ کیا چیز حرکت کر رہی ہے ہو سکتا ہے کہ شے مددِ حرکت کر رہی ہے اور ہو سکتا ہے کہ ادراک کرنے والا خود حرکت کر رہا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ادراک کرنے والا اور شے مددِ دونوں مختلف صورتوں سے حرکت کر رہی ہیں یا مختلف جہتوں میں حرکت کر رہی ہیں۔ جب ہم کشتی میں سوار ہوتے ہیں تو معلوم ایسے ہوتا ہے کہ کنارہ ہم سے پیچھے پیچھے ہٹ رہا ہے۔ اگرچہ حقیقت میں کنارہ نہیں ہٹ رہا ہے بلکہ ہم ہٹ رہے ہیں۔ فرض کرو کہ زمین جس پر ہم کائنات کو دیکھتے ہیں حرکت کر رہی ہے۔ دیکھنا چاہئے کہ کیا یہ تصور سادہ تر اور زیادہ فطری نظام کائنات پیش کرتا ہے یا وہ تصور کہ باقی کائنات حرکت کر رہی ہے کوپرنیکس نے تمام کام ہی کیا ہے کہ ریاضی سے ثبوت بہم پہنچائے ہیں کہ اس نظریہ کے مطابق مظاہر اس طرح واقع ہوتے ہیں جس طرح ادراک ہمارے سامنے پیش کرتا ہے؟

اس نئے نظام کائنات کے مطابق سورج دنیا کا مرکز اور سرچشمہ نور ہے۔ سیارے اُس کے گرد گردش کرتے ہیں سیارے ہم مرکز کرول کہ اندھا گلو گردش کرتے ہیں اس ترتیب سے کہ زمین کا مقام زہرہ اور مریخ کے درمیان ہے۔ علاوہ انہیں زمین اپنی محور پر بھی گردش کرتی ہے۔ تمام کائنات ثوابت کے ساکن ملک کے اندر ہے جو اس کی حدِ اقصیٰ ہے۔ کوپرنیکس یہ فیصلہ نہیں کرتا کہ کائنات محدود ہے یا لامحدود۔ لیکن اتنی بات کا اُسے یقین ہے کہ فلکِ ثوابت سے زمین کا جتنا فاصلہ ہے اُسکے

مقابل میں زمین کے مدار کا قطر نہایت ناچیز مقدار ہوگی کیونکہ ہم ثوابت میں لگا ہر کوئی ایسی حرکت محسوس نہیں کر سکتے جیسی ان میلادوں میں محسوس کہتے ہیں جو زمین کے قریب ہیں کائنات کی یہ بے انت وسعت اگرچہ خود کو پرنیکس کے لئے کائنات اور زندگی کے قدیم تصور کو فنا کرنے کے مرادف نہ تھی تاہم اُس کے نئے نظریہ کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ یہی تھی کہ اس سے زندگی کے تمام مسئلہ ڈھانچے کا قلع قمع ہو جاتا ہے۔ اور کو پرنیکس اس سے خوب واقف تھا۔ وہ اپنے آپ کو اس خیال سے تسلی دیتا تھا کہ لوگ اس وسعت ناپید انکار کو اُس مشکل پر ترجیح دینگے جو زمین کو مرکز ماننے سے بے شمار دائروں کے تصور سے پیدا ہوتی ہے۔ علاوہ انہیں کیا یہ زیادہ قریں قیاس نہیں ہے کہ بجائے طرف ہمہ گیر کے منظروف مدرک حرکت کرے۔ کو پرنیکس ثوابت کے کہہ کو ایک مقام مطلق سمجھتا تھا جس کے لحاظ سے ہر شے کے مقام اور حرکت کا تعین ہوتا ہے۔ مزید برآں آسمان کائنات کا سب سے زیادہ باوقار حصہ ہے لہذا سکون اُس کے شایان شان ہے۔ اور اگر آسمان حرکت کرے تو وہ اتنی شدید سرعت سے حرکت کریگا کہ بہ نسبت زمین متحرک کے اُس کے پاش پاش ہو جائیگا بہت زیادہ اندیشہ ہے۔ پانی اور ہوا زمین کی حرکت میں اس لئے پیچھے نہیں رہ جائے کہ زمین کے ساتھ ملکر ان کی ایک کلیت ہے اور وہ زمین کے ساتھ حرکت کر لے ہیں۔ زمین کے اوپر جو اشیاء ہیں ان کا بھی یہی حال ہے۔ اس طریقہ سے ان طبعی اعتراضات کے مختصر جواب دینے کی کوشش کی جو اُس کے نظریہ پر وارد ہو سکتے تھے۔ زمین کے گرد حرکت کرنے والے سیاروں کی علت کے متعلق اس نے کچھ نہیں کہا۔ قدما کی طرح وہ بھی حرکت مدور کو اجسام کی فطری حرکت سمجھتا تھا۔ خط مستقیم میں حرکت صرف تب ہی واقع ہوتی ہے جب ایک جزو اپنے کل سے الگ ہو جائے۔ یہ ہمیشہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ کوئی چیز اپنے مناسب حال نہیں رہی۔ کو پرنیکس کا نظریہ محض بعینہ یہ ہے اس میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ ایک خاص نقطہ نظریہ کائنات کی اشیاء کیسے معلوم ہونگی۔ لیکن اس نقطہ نظر کو اختیار کرنے کی ناگزیر ضرورت کو وہ واضح نہ کر سکا اور بہت سی مشکلات کو وہ حل کئے بغیر چھوڑ گیا۔

بایں ہمہ اس کے تابعین میں سے ایک بہت بڑے شخص نے اس لحاظ

سے اس کی تعریف کی ہے کہ اُس نے بڑی جرأت سے مشکلات سے مغلوب نہ ہو کر اور اک کے بجائے عقل پر اعتبار کیا کیلئے کہتا ہے کہ یہ بات بہت اچھی طرح سمجھ میں آسکتی ہے کہ کوپرنیکس اپنے نظریہ کے مخالف دلائل کی تفصیل بحث میں نہیں پڑا۔ وہ مخالفت سے اسی طرح بے پروا تھا جیسے شیرکتوں کے بھونکنے سے بے پروا ہوتا ہے۔ ایسی جرأت کے بغیر نہ یہ تصور معرض ظہور میں آتا اور نہ اُس کی تنقیدی تحقیقات ممکن ہوتی۔ تاریخ فکریں کوپرنیکس کی حقیقت کی ایک نمایاں مثال ہے کہ اس امر کی بڑی ضرورت ہے کہ ایسے تصورات اور مفروضات قائم کئے جائیں جو تحقیقات کے لئے راستہ کھول دیں۔ سائنس میں بھی اتفاق کی گنجائش ہے۔

لیکن کوپرنیکس اپنے نظریہ کو محض مفروضہ نہیں سمجھتا تھا۔ اُس نے اپنی تصنیف کے شائع کرنے کے لئے کوئی انتظام نہ کیا۔ یہ کتاب اُس نے اوسیانڈر (Osiander) ساکن نیورن برگ (Nürnberg) کے سپروکری جو ایک واعظ تھا۔ جس نے اس عرض سے کہ کسی کو اس سے غصہ نہ آئے اس پر ایک دیباچہ لکھا جس میں یہ بتایا گیا کہ یہ نیا خیال محض ایک مفروضہ ہے اور اس سے نتائج اخذ کرنے کی کوشش ایک خالص ریاضیاتی لذت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ان نئے خیالات کی قدر و قیمت بھی دی ہو جو پرانے خیالات کی ہے اور ہیئت سے کسی کو یہ توقع کبھی نہیں چاہئے کہ اس سے کوئی یقینی علم حاصل ہو سکتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس دیباچہ سے جو بظاہر خود مصنف کا لکھا ہوا معلوم ہوتا تھا لوگوں نے اس نظریہ کو بہت زیادہ قابل توجہ نہ سمجھا۔ جب مصنف خود اس کی بڑی اہمیت نہیں سمجھتا تھا تو لوگ اس پر سنجیدگی سے کیوں غور کرتے۔ لوتھر گفتگو سے دستبردار ہوئے اور اُس کی ہنسی اڑا اُس کا استدلال اپنے طبیعیات کے درسوں میں کہتا ہے کہ لوگ محض حدت پسندی اور اپنی طبیعت کی دکاوت کا اظہار کرنے کے لئے ایسی عجیب و غریب باتیں ایجاد کیا کرتے ہیں۔ لیکن ایسی باتیں بہت نامعقول ہوتی ہیں اور ان سے ایک بڑی مثال قائم ہو سکتی ہے کہ لوگ وحی الہی کی صداقت کو ادب سے قبول کرنے کے بجائے ایسے نحو خیالات پر طبع آزمائی کرتے رہیں۔ اور اس قسم کی ہرزہ خیالی پر قائل ہو جائیں۔ خصوصاً جب کہ صاف ظاہر ہے کہ یہ جدید نظریہ انجیل کی شہادت کے منافی ہے۔ اسی وجہ سے

میلنٹن اپنے نوجوان من ریکس (Rheticus) کے خیالات کو متزلزل اور غیر یقینی سمجھتا تھا۔ سولہویں صدی میں بہت کم لوگ ایسے تھے جنہوں نے اس نئے خیال کو صحیح سمجھا۔ ان چند لوگوں میں سب سے زیادہ سرگرم برولوز اور کیپلر تھے۔ گیلیلیو ابھی تک تعینک کے خوف سے یقینی نہیں کرتا تھا اور ٹائکو براہے (Tycho Brahe) نے کچھ علمی اور کچھ مذہبی وجوہ سے نئے اور پرانے نظریات کے مابین ایک وسطی حیثیت اختیار کر لی۔ برولوز بڑے زوردار الفاظ میں اس خیال کے خلاف احتجاج کر چکا تھا کہ یہ بزدلانہ دیباچہ خود کو پرنیکس کا لکھا ہوا ہے۔ اُس نے اس امر کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جنہوں نے دیباچہ پڑھنے ہی پر قناعت کر لی اور جب انہوں نے یہ دیکھا کہ اس میں ریاضیاتی تخیلات سے بحث کی گئی ہے تو اس سب معاملہ ہی کو طبیعت سے برطرف کر دیا۔ برولوز کا یہ دعویٰ ہے کہ یہ دیباچہ ضرور کسی جاہل گدھے کا لکھا ہوا ہے جو اپنی حماقت میں آسودہ ہے۔ اور یہ اُس نے اس امید میں لکھا ہے کہ دوسرے گدھے اس کتاب کو بڑی نظر سے نہ دیکھیں۔ وہ کو پرنیکس کے اپنے دیباچہ کا حوالہ دیتا ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے نظریہ کو سنجیدگی سے قابلِ غور سمجھتا تھا اور خود کتاب کے اندر وہ مسائل کو صرف ریاضی داں ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ ماہر طبیعیات ہونے کی حیثیت سے بھی لکھتا ہے۔ بعد ازاں کیپلر نے اوسیانڈر کے اپنے خطوط سے ثابت کر دیا کہ وہ دیباچہ جھوٹا ہے۔ خدا مالایہ میں بھی جہاں مذہبی ردِ عمل پورے زوروں پر تھا کچھ عرصہ لگا پیشتر اس کے کہ جدید نظریہ کائنات اتنا مشہور عام ہو کہ اس کے ماننے والوں کو اذیت پہنچانے کا خیال ہو سکے اس خیال کے اس لذت تک پہنچانے کا بڑا باعث وہ شاندار مفکر تھا جس نے نہ صرف جدید نظام کو قبول کیا اور اسکو اپنے فکر کے تار و پود میں بن ڈالا بلکہ اُس کو وسعت دیکر ایک عام نظریہ کائنات کے متعلق بڑے اہم نتائج افادہ کئے۔ خود اس کی اپنی زندگی ان ہی خیالات کے لئے جدوجہد کرنے سے متعین ہوئی۔

باب سیزدہم

گیورڈانو برونو (GIORDANO BRUNO)

سوانح حیات اور خصوصیات

برونو کو زانس، ٹیلیسیو اور کوپرنیکس کے خیالات ایک وحدت میں شہر آڑہ بند
 معلوم ہوتے ہیں۔ یہ نشأت جدیدہ کی سب سے عظیم الشان فلسفیانہ تعمیر فکر ہے۔ اور کئی
 لحاظ سے اُس میں نبوی خصوصیات بھی پائے جاتے ہیں۔ جدید زمانہ کے سائنٹیفک تہذیب
 کائنات کی ہیئت سی اہم باتیں اُس نے ثابت کیں۔ دوسری طرف برٹو اپنے زمانہ
 کے حالات کا بھی شکار ہوا اور مردہ جوتہات میں بھی مبتلا رہا جن کے لئے اُس کی
 جذبی اور میناب طبیعت خاص طور پر اثر پذیر تھی۔ وطم اور باقاعدہ تعلیم کے لئے نہیں
 اس کی طرف ترغ نہیں کرنا چاہئے۔ وہ خیالات کے محض سرسری خاکے پیش کرتا
 ہے۔ لیکن ایسی بعیرت اور طبیعت کی آمد سے اُن پر بحث کرنا ہے جو ہر قسم کے
 امتحان میں صبح اُترتی ہے۔ جذبات میں اُس کو اپنی ذات پر اور اپنے خیالات پر
 پورا اصرار حاصل رہا تھا۔ اور اُس کو اس کا صحیح اندازہ نہ تھا کہ کہاں تک اُس کے
 خیالات اُس کو اس قدیم دین سے دور لے گئے ہیں جس کے ساتھ باوجود اُس کی
 جسی اڑا لینے کے ابھی تک ایک قسم کی وابستہ محسوس کرتا تھا۔ اس کی شخصیت

اس قسم کی ہے جس میں نہ ذہنی اور نہ اخلاقی ضد و خال واضح اور نمایاں ہیں۔ وہ خود اپنی ماہر و فنی کارزار اور باطنی منافقات سے واقف تھا۔ اس کی فطرت میں موجود نئے لیکن حالات نے بھی ان کے نشوونما میں مدد دی۔ اسی کی قسمت کا جلدی فیصلہ ہو گیا۔ وہ خود کہتا ہے کہ اگر کوٹ کا پہلا بٹن غلط لگ جائے تو باقی تمام بٹن غلط لگتے ہیں اس حقیقت کا اطلاق بہت اچھی طرح فلیپورنو (Philippo Bruno) پر ہو سکتا ہے جو ۱۵۸۰ء میں تولد واقع جنوبی اطالیہ میں پیدا ہوا اور ۱۶۰۰ء میں کی عمر میں ایک خانقاہ میں داخل ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ امرا کے خاندان سے تھا اور اس کی ابتدائی تعلیم بہت اچھی ہوئی تھی۔ اس کے بچپن کے متعلق جس اور کچھ معلوم نہیں۔ اور یہ بھی پتہ نہیں چلا کہ وہ کس وجہ سے راہب ہو گیا۔ شاید طبیعت کی کسی اعلیٰ کیفیت میں اس نے ایسا ارادہ کیا۔ اسی طبیعت کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ کبھی انتہائی جوش اس پر طاری ہوتا تھا اور کبھی انتہائی پستی۔ اس نے ایک ایسی راہ زندگی اختیار کی جس سے واپس لوٹنا اس کے لئے ناممکن ہو گیا۔ لیکن اس کی تمام زندگی اس راہ سے ہٹنے کی ایک کوشش معلوم ہوتی ہے۔ خالق کے اندر چلنے سے نگہ بند (Giordano) کا نام اختیار کیا یہ بات عجوبہ کی بات ہے۔ اسی کی طبیعت وہاں کے ادب قاعدہ کی پابند نہیں ہو سکتی۔ اس پر کئی دفعہ کفر کا الزام لگایا گیا۔ پہلے پہل اس پر تب شبہ ہوا جب اس نے ولیوں کی غلام تقویٰ میں اپنے عجز سے نکال ڈالیں اور صرف غلیب کو باقی رکھا۔ اور اس کے بعد جب وہ پادری بنایا گیا تو اس نے آروسی عقائد کی حمایت کی۔ اس کے بعد وہ جس میں بدانت احتساب دینی تھے سامنے جب اس کا مقدمہ پیش ہوا تو اس نے کہا کہ اسٹارہ برس کی عمر سے اس کو طبیعت کی تعلیم پر شک تھا۔ جب اسے معلوم ہوا کہ اس پر فتویٰ لگنے لگا تو وہ قید سے بچنے کے لئے دو جاہگ نکلا۔ اور جب وہ فتویٰ وہاں بھی اس کے پیچھے پہنچا تو وہاں رہبانیت کو اتار کر روم سے بھی جاہگ نکلا۔ یہ سب اس کے آخری واقعہ ہے۔ اب وہ مکہ مکرمہ بیکار پھر تار پا۔ بڑی سرگرمی سے اپنے خیالات کو ترقی دیتا رہا اور ان کی حاکم میں لڑتا جھگڑتا سچرا۔ بہت سے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف اس کی عقلی فطرت ہی نے راہبانہ تادیب کے خلاف بناوت نہیں کی وہ زبردست شہوانی فطرت رکھتا تھا اور اس نے خود کہا ہے کہ وہ قاف کی تمام ہرمت بھی اس کی طبیعت کی آگ کو

نہیں بچھا سکتی۔ اسی لئے ان بھی جذبات کو شریفانہ جذبات میں تبدیل کرنے کے لئے اُسے بڑی کارزار نفس کرنی پڑی۔ لیکن نفس کشی اور بہانیت سے وہ اپنے مقصد تک نہیں پہنچا۔ اس بات کی شہادت اُس کی نغموں کے اُس سلسلہ سے ملتی ہے جن کو اس نے بعد میں رمزاور استعارہ قرار دیا لیکن جو حقیقت میں عشقیہ نظمیں تھیں۔ ایک سرور یہ (Comedy) میں جس کا مواد اُس نے اپنے گھر کے نواح میں سے مہیا کیا ہو گا ایسے حالات کا نقشہ کھینچنا ہے اور ایسے الفاظ استعمال کئے ہیں جو سو قیاذ ہونے کے لحاظ سے حیرت انگیز ہیں گو ہم اس بات کا بھی لحاظ رکھیں کہ نوا کے باشندے زبان کی بے لگامی کیلئے مشہور تھے۔ اگرچہ غنوں شباب ہی میں وہ طائفہ میں داخل ہو گیا تھا لیکن زندگی سے وہ کبھی منقطع نہیں ہوا جس کا پیمانہ اُس کی طبیعت میں اس قدر تھا کہ اُس نے اسے پھر دنیا میں لایا۔ لیکن طائفہ کے چھوڑنے کی اصل وجہ عقلی مشکلات تھیں۔ روم سے فرار ہو کر وہ کچھ سالوں تک شمالی اطالیہ میں پھرتا تھا کچھ عرصہ تک وہ جنوہ کے قریب لولی میں چھو لئے لپوں کو پڑھا تا جی رہا اور بعض نوجوان امریکا کو ہیئت کی تعلیم سنی دیتا رہا۔ اس زمانہ میں وہ غالباً کوپرنیکس کا پسر تھا۔ خود اُس کے اپنے بیان کے مطابق آغاز جوانی ہی میں وہ اُس سے واقف ہو گیا تھا۔ پہلے پہل تو اسکا سنی تعلیم میں جنون کے سوا کچھ نظر نہ آیا لیکن جلد ہی ہی اُس کی صداقت اور اہمیت اُس پر منکشف ہو گئی خاص کر جبکہ وہ اتنی ریاضی سیکھ گیا کہ اس نئے نظریہ کے استدلال کی تفصیلات کو سمجھ سکے۔ اُس کو اب یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ اپنے استاد سے آگے نکل جائے جو ابھی تک بہت کچھ قدیم اور ازمنہ متوسلہ کی ہیئت میں مبتلا تھا اور دنیا کے محدود ہونے اور آٹھ برؤل کے سکون کا قائل تھا۔ برو نو کے نزدیک کائنات لامحدود ہے کیونکہ کسی حد مطلق کے قایم کرنے کی ہر کوشش ناقی ہے۔ اور اس کائنات میں ہماری دنیا کی طرح لامحدود عالم ہیں۔ اور ہر ایک کا اپنا اپنا مرکز ہے۔ خدا اس لامحدود کائنات کی روح ہے جو اُس کے ہر نقطہ میں جاری و ساری ہے اور جس سے ہر شے زندہ ہے۔ یہی خیالات تھے جو اب برو نو کے دل میں ابھر نے شروع ہوئے۔ کوپرنیکس کے علاوہ کوزائنس اور گلیلیو کا بھی اسی پر بہت اثر ہے۔ جس انداز سے ان کے خیالات برو نو کے اندر دوبارہ پیدا ہوئے وہ اچھی طرح واضح ہو جائیگا جب ہم اس کی تعلیم کے محرکات کو بیان کر لیتے۔ ہم یہاں صرف

انتا ہی کہنا چاہتے ہیں کہ کائنات کے اس نئے تخیل نے اس کو اس زمانہ کے اسطلاحات کا فلسفہ کا مخالف کر دیا جس پر اس دور کی دینیات کا مدار تھا۔ اور اس کا صدق و کذب دینیات کا صدق و کذب بخار ہوتا تھا۔ اگرچہ وہ شمالی اطالیہ میں وینس تک گھومتا پھرا لیکن اس نے کسی جگہ کو مستقل سکونت کے قابل نہ سمجھا اور آپس کو چور کر کے ۱۵۰۰ء میں جنوا آ پہنچا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس کو اصلاح شدہ کلیسا کا پیر و خیال کیا گیا اگرچہ وینس میں عدالت اعتاب کے سامنے اس نے اپنے ارتداد کا انکار کیا لیکن یہ دریافت ہوا ہے کہ اس کا نام خود اس کے دستخط میں یونیورسٹی کے جسطرہ میں لکھا ہوا ہے جس کے لئے یہ ایک شرط تھی کہ وہ کاپینی فرقہ کا شخص ہو۔ ایسے کا فادات بھی دریافت ہوئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اس نے مدرستہ فوقانیہ کے ایک پروفیسر سے بہت جھگڑا کیا اور شہر کے پادریوں سے بھی دست دگرباں ہوا۔ اس پر خاص طور پر یہ الزام لگایا گیا کہ اس نے پادریوں کو ”ٹاکے“ کہا۔ اس نے کچھ کافرا خیالات کا بھی اظہار کیا۔ وہ کلیسا کی جماعت سے خارج کر دیا گیا اور یہ اخراج تب تک بحال رہا جب تک اس نے کروہ ناصواب پر اظہار انفس نہیں کیا۔ اس واقعہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ برو نو نے کم سے کم ظاہری طور پر اصلاح شدہ کلیسا میں اپنا شریک ہونا ظاہر کیا۔ اس طرح سے کالونیت کی مذہبی حکومت نے اپنی قوت کو محسوس کرایا اور ہم یقین ہے کہ برو نو کا یہ تلخ تجربہ ان تجربات سے ملکر جو ایسے پروٹسٹنٹ عالک میں رہ کر حاصل ہوئے اس کے اس بڑے فتویٰ کی بنیاد ہے جو اس نے بعد میں پروٹسٹنٹ مذہب اور خصوصاً اس کی کالونی صورت کے خلاف دیا۔ برو نو کو کچھ معلوم تھا کہ کالونیت کا تاریخی نتیجہ کیا ہو گا۔ اس نے صرف اس کے تاریک پہلو کو دیکھا اور اسی وجہ سے وہ چند جہینوں کے لئے جن کو چھوڑ کر جنوبی فرانس میں آگیا (Toulouse) میں جہاں اس کی آؤ بھگت کی گئی اس نے یونیورسٹی میں درس دینے شروع کئے اور وہ وہاں باقاعدہ پروفیسر ہو گیا اور دو سال تک اس عہدہ پر رہا۔ یہاں بھی وہ ہیئت اور اسطو کے فلسفہ پر درس دیتا رہا۔ یہ اس کی زندگی کا نہایت پُر امن زمانہ ہے اگرچہ یہاں بھی غالباً اس کی جدت پسندوں کی وجہ سے علماء سے اس کی لڑائی ہو گئی۔ اگر ہم کیتھولک مذہب سے برو نو کے تعلق کو اچھی طرح سمجھنا چاہیں

تو یہ امر قابل غور ہے کہ ٹوٹوس کی سکونت ہی کے زمانہ میں اس نے کیتھولک کلیسیا میں واپس آنے کے لئے تجاویز اختیار کیں اور بعد ازاں پیرس میں وہ انھیں کوششوں میں لگا رہا۔ اسے خیال ہوا کہ خالقاہ میں واپس جانے کے بغیر یہ ممکن ہے کہ کلیسا سے اُس کے تعلقات اچھے رہیں۔ اُس نے کلیسا سے اپنے تعلق کو کبھی منقطع خیال نہیں کیا۔ اُس کا اعتقاد تھا کہ عیسائیت کے اساسی خیالات اُس کے نئے تصورات کے موافق ہو سکتے ہیں۔ اور اُس کا خیال تھا کہ کلیسا اعتقادات کی اُس توجیہ کی اجازت دے سکتا ہے جو اس مصالحت کے لئے لازمی ہے۔ پروٹسٹنٹ مذہب کا اس پر اچھا اثر نہ ہوا اور اسی لئے اُس میں یہ آرزو پیدا ہوئی کہ جس کلیسا کو وہ چھوڑ چکا تھا اس سے پھر اتحاد پیدا کرے اگرچہ وہ محسوس کرتا تھا کہ کلیسا کو بنیادی اصلاح کی ضرورت ہے۔ لیکن ٹوٹوس اور پیرس دونوں جگہ کلیسا نے یہی شرط پیش کی کہ مصالحت اسی حالت میں ہوتی ہے کہ وہ خالقاہ میں واپس آجائے۔ اس شرط کو وہ قبول نہیں کر سکتا تھا۔ اس کی خواہش یہ تھی کہ امن و سکون اور اطمینان قلب سے وہ اپنے مطالعہ میں مشغول رہے اور خالقاہ ہی قواعد کا جو پھر اس کی گردن پر نہ رکھا جائے۔ بروٹونے عدالت احتساب میں پیش ہو کر جو کچھ کہا اُس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کیتھولک مذہب کے ساتھ اس کا ایسا ہی تعلق تھا۔ علاوہ ازیں اُس کے اطالیہ کی طرف واپس آنے کی بھی صرف یہی توجیہ ہو سکتی ہے۔

جب ملکی جنگ کی وجہ سے جامنہ ٹوٹوس میں برٹون کا درس و تدریس کا کام ختم ہو گیا تو ۱۵۸۱ء میں وہ پیرس چلا گیا اور جب وہ بحیثیت معلم کے اکاڈمی میں آیا تو اس کی بہت عزت کی گئی مدرسہ مضامین کے علاوہ وہ فن سکون طبع کی تعلیم دیتا رہا The art of Lull جو ایک قسم کی ترتیب و ترکیب فکری تھی اور جس کے متعلق اس نے بہت سی کتابیں لکھیں اس کے سوا فن امداد حافظہ پر بھی درس دیے جس کو وہ بہت اہم سمجھتا تھا بادشاہ ہنری سوم نے اس کو اپنے دربار میں بلایا تاکہ وہ اسے اپنے خیالات سمجھائے وہ بادشاہ کا منظور نظر ہو گیا اور اس کی سفارش کی وجہ سے جب وہ ۱۵۸۳ء میں انگلستان گیا تو فرانسیسی سفیر مارکس کاسٹلنو (Marquis Castelnau) کے ہاں فخر کش ہوا جو کتابیں اس نے لندن میں شائع کیں ان میں وہ سفیر اور اسکے خاندان

کی خوش اخلاقی اور جہاں لوازی کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ انگریزوں سے وہ اتنا خوش نہ ہوا وہ انھیں غیر مذہب سمجھتا تھا اور انگلستان کے علماء کی نسبت بھی اس کا یہی خیال تھا اس لئے اپنی سب سے پہلی اسلامی زبان کی کتاب *cena delle cenere* ہتھیں جولڈن میں شائع ہوئی اس ملک کے عالم ادیبہ عالم سب کے خلاف نفرت کا اظہار کیا حقیقت یہ ہے کہ سب سے پہلے انگلستان میں تصور کائنات کے معلم کی حیثیت سے دنیا کے سامنے پیش ہوا اور بقول خود اسے اب معلوم ہوا کہ سید کے آگے مولیٰ کمیر لئے کے کیا سنی ہیں۔ بروڈن میں محض ان نئے نقورات ہی کے متعلق خوش اور سرگرمی نہ تھی جو رفتہ رفتہ اس کی طبیعت میں ایک واضح صورت اختیار کر رہے تھے اور جن کے اعلان کا وقت اب آگیا تھا، اس کو خود اپنی اہمیت کا بھی بڑا احساس تھا جس کا اظہار وہ کسی قدر تعلق سے کرتا تھا اپنے درود کے متعلق جو خط اس نے آکسفورڈ یونیورسٹی کے وائس چانسلر کو لکھا وہ قدامت پرست علماء کے علاوہ اور لوگوں کو بھی برا معلوم ہوا اس میں اس نے لکھا کہ میں خالص اور معصوم عقل کا معلم ہوں اور وہ فلسفی ہوں جو پورے کی تمام درسگاہوں میں مشہور ہے اور جس سے صرف دہقان اور نامذہب لوگ نادان قاف ہیں، جو خوابیدہ رحوں کو بیدار کر کے والا اور جہالت کو شکست دینے والا ہے جس کی نگاہیں محض تربیت عقلی پر جمی ہوئی ہیں احمق اور ریاکار جس سے نفرت کرتے ہیں دیانتدار اور بنجیدہ لوگ جس کا خیر مقدم کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اس تعلق کا ایک باعث اس زمانے کا مذاق بھی ہے۔ آکسفورڈ یونیورسٹی نے اپنے دروازے اس کے لئے کھول دیئے اور وہ کچھ عرصہ تک اپنے نفسیاتی اور بہت سی نظریات کا درس دیتا رہا حیات روح کی وحدت کے متعلق اس کے خیالات کو کس طرح وہ دنیا میں ایک ہی وقت میں اور یکے بعد دیگرے مختلف صورتیں اختیار کرتی ہے اور کائنات کی لامحدودیت اور یہ کہ زمین بکائے مرکز مطلق ہونے کے بے شمار ہمیشہ حرکت کرنے والے اجرام فلکیہ میں سے محض ایک جرم متحرک ہے اور ان میں سے کسی ایک کو حق مائل نہیں کہ وہ مرکز ہے لے کا دعویٰ کرے یہ سب تعلیم ایسی ہے یعنی کہ آکسفورڈ کے مدرس اس سے حیران اور مشتعل نہ ہوتے۔ اس خطبات کو آخر ہند کر دینا پڑا ایک عام مناظرہ میں بھی جس میں بقل خود اس نے پندرہ سو

اپنے حریف یو نیورٹس کے کورلفین (Koryphaen) کو لاجواب کر دیا۔ اس کو خیال ہوا کہ پیشہ ور علماء نے اُس کے ساتھ بد اخلاقی برتی ہے اسی قسم کا واقعہ اس مناظرہ میں بھی پیش آیا جس کا تفصیلی بیان اس نے اپنی کتاب میں لکھا ہے بایں ہمہ اس میں یہ امید باقی رہی کہ انجام کار اُس کے خیالات اچھے نتائج پیدا کریں گے۔ فرانسیسی سفیر کے ہاں اُس نے اپنا وقت اطالوی زبان میں بہت سی کتابیں لکھنے میں صرف کیا جن میں اس نے اپنے خیالات کو نہایت کمال و لطافت سے پیش کیا ہے۔ گو اس کی زندگی بہت یتیمی اور کشمکش کی زندگی تھی تاہم اس کو وہ مسرت اعلیٰ نصیب تھی جو فطرت اہل فکر کو عطا کر سکتی ہے کیونکہ اُس کو اپنے خیالات کو پوری طرح و مباحث سے ترقی دینے میں اتنی کامیابی ہوئی تھی اُس درجہ ارتقاء پر ممکن تھی۔ باوجود تمام مخالفت کے بروٹو کے لئے اس کا لندن کا قیام اس کے لئے مفید اور مسرت بخش تھا۔ بعض ممتاز اشخاص مثلاً فلپ سٹونی اور نکلے گراول نے اُس کے ساتھ اظہارِ مودت کیا۔ وہ اُسے سیل ہول رکھتا تھا یہاں تک کہ نکلے الزبتھ کے دربار میں بھی اُس کو بار بار یاہلی مائل ہوئی جس کو اس نے اپنی کتاب میں (Konigin des Meeres) یعنی ملکہ بحر کے لقب سے لقب کیا اور اس کی بہت مدح سرائی کی ہے۔ علاوہ انہیں اپنی بعد کی لقائیں میں اُس نے انگریزی قوم کے متعلق اپنی خراب رائے کو بھی کسی قدر بدل دیا۔ لیکن اس بات کے فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ نہیں کہ اس کے خیالات کو محدود و محدود حلقوں میں بھی اچھی طرح سمجھا گیا ہو۔ بہر حال اس کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ انگلستان میں بروٹو کے قیام کے متعلق خود اُس کے اپنے بیان کے سوا اور کہیں ذکر نہیں۔ انگلستان میں اُس وقت فلسفیانہ دلچسپی کا رخ بروٹو سے مختلف سمت میں تھا۔ اور بعد میں بھی یہی کیفیت رہی۔ بروٹو کو اچھی طرح سمجھنے کا وقت بہت بعد میں آیا۔ شیکسپیر کے ناٹکوں خاص کر ہیملٹ میں بروٹو کے خیالات سے ملنے جلتے خیالات پائے جاتے ہیں۔ جہاں تک وہ شاعر کے خود طبع زاد خیالات نہیں ان کا مادہ موٹن اور دوسرے ہم عصر مصنفین ہیں۔ اپنے لندن کے قیام میں بروٹو کی مسلمی تخلیق میں حیرت انگیز ترقی ہوئی۔ علاوہ اس کتاب کے جس میں نے امدادِ حافظہ پر لکھی جس کے ساتھ مذکور بالا افسوس ڈکے وائس چانسلر کے نام تہنید خط بھی ہے اُس نے یہاں پر پہنچ بڑے اہم مکالمات بھی اطالوی زبان میں لکھے جن میں

اُس نے اپنے فلسفیانہ خیالات کی تشریح کی ہے۔ پہلے محاکمہ میں اُس نے جو پرنکیس کے نظریہ پر بحث کی ہے۔ اُس کے ساتھ اپنی تائیس اور توسیع ہے۔ اُس کے بعد بروٹو کی خاص تصنیف (Della Causa, Principio ed uno) - وحدت اصول اور وحدت کے متعلق ہے۔ جس میں اُس نے اپنے تمثیلات اور مذہبی اور فلسفیانہ خیالات کو پیش کیا ہے اسکو اُس نے اپنے محاکمہ (Dell infinito universo Dei Mondi) - (لا محدود کائنات اور عالموں کے متعلق) میں جاری رکھا ہے اور اپنے اس نظریہ کی زیادہ مفصل تشریح کی ہے کہ ایک لامحدود الہی اصل بے انتہا عالموں اور ہستیوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے نظری حیثیت سے اپنے خیالات کو پیش کرنے کے بعد اُس نے (Spaccio Della Bestia Trionfante) - (بیون فاتح کا اخراج) میں اپنے اخلاقی فلسفہ اور زندگی کے عملی تصور کو پیش کیا (Cabala Del Cavallo Pegasseo) اور (De Gl' Heroici Furori) اُس کے تھے ہیں۔ ان تصانیف کے بہت سے حصے فکر اور احساس کی گہرائی میں ممتاز ہیں اور ان کے اندر بیان میں ایک عمل صورت پائی جاتی ہے۔ لیکن ان کے ساتھ ساتھ ایسے حصے بھی پائے جاتے ہیں جن میں یا قدیم مدرسیت پھر ظاہر ہو جاتی ہے یا عقل بے عنوان ہو جاتا ہے۔ یا ناقابل بیان باتوں کو بیان کرنے کی کوشش میں مصنف لفظی سرسریہ کار ہوتا ہے۔ یہ آخری بات شاید بروٹو کی سب سے زیادہ امتیازی خصوصیت ہے۔ اُس کے تصور کائنات کا محرک وہ انداز نگاہ ہے جو کو پرنکیس کے نظریہ سے پیدا ہوا۔ لیکن بروٹو نے دیکھا کہ اُس کے نتائج کس قدر دور رس ہیں اور زمین کو کائنات کا ساکن مرکز نہ ماننے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمیں کوئی حق نہیں کہ ہم کسی چیز کو بھی ساکن سمجھیں یا کہیں بھی کائنات میں حدود قائم کریں۔ مواد تجربہ کی بنا پر تصور کائنات کو قائم کرنا کسی کوشش اب ایک ایسی تحریک کے ساتھ ہم آغوش ہو جی جو انسان کو سرحد تجربہ سے پرے لے گئی۔ بروٹو کا یہ ایمان تھا کہ فطرت ہستی اعلیٰ کا مظہر ہے لیکن مانتھی اسکو یہ بھی یقین تھا کہ اُس ہستی کا کوئی یا ایک اظہار یا سلسلہ اظہارات اس کی شروعات اور وحدت کو ظاہر کرنے کے لئے کافی نہیں کسی اصدا کا اس پر اخلاق نہیں ہوتا جی طرح کوئی الفاظ اُس کو بیان کرنے کے لئے کافی نہیں۔ کوئی خیال، کوئی حد اور کوئی بیان اُس کے لئے کافی نہیں گو فطرت ہر جگہ پیمانہ حد اور نگاہ سے معین ہوتی ہے۔ وہ علمی

نقطہ نظر کی ضرورت کا بھی اتنا ہی قائل ہے جتنا اس کے ناکافی ہونے کا۔ اپنی ایک فلسفیانہ نظم میں وہ کہتا ہے "فکر اور جو اس دونوں مجھ کو یہ تعلیم دیتے ہیں کہ فکر چائنش اور شمار کا کوئی عمل اس وقت مقدار اور عدد کو ادراک نہیں کر سکتا جو ہر حد سے زیادہ وسیع ہے خواہ وہ ادنیٰ ہو یا اعلیٰ یا اوسط"۔ لہذا عالمانہ جہل جس سے ہم نکولاس کو زائس کے فلسفہ میں واقف ہو چکے ہیں بروٹو کا بھی آخری فیصلہ دہی ہے لیکن وہ بہ نسبت کو زائس کے دینائے تجربہ سے قریب تر ہے اور اس سے زیادہ دلچسپی رکھتا ہے۔ کو زائس فکر کے جوہر اور عدد کی تحقیق کو زیادہ تر خدا میں محو ہونے کا ایک ذریعہ سمجھتا ہے۔ لیکن یہ نہیں سمجھتا چاہئے کہ بروٹو خارجی دنیا کے تفکرات میں غم جو ہاتا ہے۔ اس کو یقین ہے کہ کائنات کے باطن میں اور اس کے ہر نقطہ پر خدا کا رفرما ہے۔ زمین و آسمان کا خارجی اور طفلانہ فرق ناپید ہو گیا ہے اور اس احساس نے اس کی جگہ لے لی ہے کہ ہستی اعلیٰ ہر جگہ موجود ہے بشریکہ ہماری چشم بصیرت کھلی ہوئی ہو۔ لیکن باطنی زندگی میں پھر بھی عمل شروع ہوتا ہے۔ یہاں بھی اختلافات پائے جاتے ہیں۔ اس میں بھی ایک طوفان بے ساحل ہے اور ایک لائحہ ودلفیب العین کی سمت میں سوسپہم ہے یہ خیال خاص طور پر (De Gl' Heroici Furor) میں پایا جاتا ہے جہاں اس کو رنگ رنگ کی نظموں اور رزمز و استعارہ میں بیان کیا ہے۔ اور نفسیاتی اور اخلاقی خیالات اس میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ لذت اور الم ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہیں۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک کو سہلے میں اور دوسرے کو ترک کر دیں۔ فتح کے راستہ میں خطرہ اور تباہی کا ہونا لازمی ہے۔ خطرہ صرف خارجی ہی نہیں ہوتا وہ ہمارے باطن میں بھی پایا جاتا ہے۔ ارادہ کو دبانے کی ضرورت ہے تاکہ وہ خوب بند ہو سکے۔ نیکیوں میں تو بہ کا وہی انتظام ہے جو پرندوں میں راج ہنس کا۔ بروٹو کے نزدیک ایک طرف علم اور صداقت اور دوسری طرف ارادہ اور مقاصد کا تعلق در داغیز ہے۔ اس عدم تناسب اور وسیع پیہم کا احساس اس کے لئے اعلیٰ ترین ہے۔ وہ کہتا ہے "اگر لفسب العین تک بھی بھی رسائی نہ ہو اور روح اپنی کوششوں کی سختیوں میں فنا بھی ہو جائے جیسے بھی یہ ایک بڑی بات ہے کہ ایک ایسی باتیں ہمارے قلب میں شعلہ زن ہے"۔

بروٹو کو بڑی تعداد میں اپنی قطعت اور اپنی قسمت میں متناقضات ملے
ایک طرف نصب العینی متنائیں اور سرگرم تلاش علم دوسری طرف ادوائے ذہن
اور شہوانی خواہشات یہ تناقضات کافی مسائل کا فرس تھے اور ان میں کافی چٹائیں
ملتی تھیں جن سے نکل کر اس کی کشتی سیرت آگے بڑھتی چلا جانا چاہئے۔ قطع نظر اس
کے کہ خارجی حالات اُس کی تباہی کا باعث ہوں اور یہ حالات بھی کس قدر مختلف
اور پیچیدہ تھے۔ ایک مفرد رہبان ہے جو اپنی ہرزہ گردی میں پروٹسٹنٹ
مالک میں اطمینان محسوس نہیں کرتا اور جو پروٹسٹنٹ مذہب پر اُس سے زیادہ
معرض ہے بتادہ اُس کیسا پر ہے جس نے اس کو اپنی جماعت سے خارج کر دیا۔
یہ ایک مفکر ہے جو تمام روایتی نظائے کو ٹھکرا کر ایک نیا نظام قائم کرنا چاہتا
ہے جس کی ساخت میں اُس کا نگرہ وقت لگا رہتا ہے۔ لیکن جیسے اُس کے
معاصرین بالکل نہیں سمجھ سکتے۔ ایک جنوبی یورپ کا رہنے والا جو شمالی یورپ
میں یوں محسوس کرتا ہے کہ گویا غربت میں غیر مذہب لوگوں میں آپڑا ہے۔
انگلستان میں دو سال بسر کرنے کے بعد بروٹو فرانسیسی سفیر کے ساتھ پیرس
واپس آگیا جہاں اُس نے دوسری مرتبہ کیتھولک کلیسا سے مصالحت کی ایک
سعی لا محالہ کی۔ اُس نے یونیورسٹی میں ایک عام مناظرہ کیا جس میں اس نے
ارسطو کے فلسفہ پر حملہ کیا اور نئے نظریہ کائنات کی حمایت کی۔ یہاں پر اس نے
بڑے زور شور سے اور بڑے صاف الفاظ میں آزادی فکر کی حمایت کی۔ اس
مناظرہ کی دعوت بروٹو کی تقاضی میں سب سے زیادہ صاف اور واضح ہے
(Acrotismus) جو غالباً پہلے ۱۸۸۶ء میں پیرس میں شائع ہوئی بعد میں وٹس برگ
میں ۱۸۸۷ء میں) اس میں اس نے عملی طریقہ سے اپنے اعلیٰ مکتبات کے بنیاد
اہم خیالات کو بیان کیا ہے۔ اس مناظرہ کے بعد بہت جلد وہ پیرس سے چلا گیا
جس کی وجہ غالباً سیاسی ہے امنی تھی۔ اس کے بعد وہ بہت سی جرمن یونیورسٹیوں
میں گھر متا سیرا۔ مار برگ (Marburg) میں اس کو درس کی اجازت نہ ملی اور
یونیورسٹی کے ریکٹر سے اُس کی سخت لڑائی ہو گئی۔ جس نے اس کا نام رجسٹر سے
خارج کر دیا۔ غالباً کیتھولک ہونے کی وجہ سے اس کو نکال دیا گیا اسکی تقاضی

کے متعلق تو غالباً کوئی علم نہ ہوگا۔ وٹن برگ (Wittenberg) میں اس کو کچھ دینے کی اجازت مل گئی۔ اور یہاں پر اس نے وہ پُر امن سال گزارے۔ اس کے بعد وہاں ایک نیا ڈیوک آگیا جس کی وجہ سے اس کو وہاں سے کنارہ کش ہونا پڑا۔ اپنے وداعی خطبہ میں اُس نے المانی علم کی تعریف کی ہے جس کے ماسٹرس کو زائس پیرا سلس اور کوپر نیکس ہیں۔ اور تو تھر کو بھی اچھا کہا ہے کیونکہ اُس نے کلیسا کی قوت کے خلاف جنگ میں بہائی کی۔ ایک جدید ہرکولیس کی طرح دو قوس سرے (Cerberus) کے خلاف لڑا۔ اس نے پھر اپنی بے ٹھکانا زندگی شروع کر دی کچھ عرصہ پراگ اور ہلز سٹیٹ میں رہنے کے بعد وہ فرانک فورٹ چلا گیا جہاں امن و سکون سے ایک سال اس نے سلسلہ تصانیف میں بسر کیا جن میں ایک مد تک ناصحانہ نظموں کی صورت میں اس نے اپنی تعلیم کی ناقص تشبیہ کی لندن کی تصانیف کے برعکس یہ کتابیں لاطینی زبان میں ہیں جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ وہ المانی علماء کے لئے مقصود تھیں۔ یہ کتابیں ایک اور وجہ سے بھی غور طلب ہیں کیونکہ ان میں بروٹو فطرت کے ذرائع تصور کے قریب آگیا ہے اور نئے نظام کائنات کی تشبیہ میں وہ دُمدار ستاروں کی برائیوں کے متعلق ماکو براہے کی تحقیق سے کام لیتا ہے۔ کیونکہ اُن سے اس کے ان خیالات کی تائید ہوتی ہے جن تک وہ پہلے ہی پہنچ چکا تھا۔ لیکن اچھے ساتھ ساتھ ان کتابوں میں ادق اور رموزی دلائل بھی ملتے ہیں جو اس حقیقت کو واضح کرنے کے لئے خالی از دُچسپی نہیں کہ علمی مواد کی مدد موجودگی میں شکلات کو کن کن طریقوں سے حل کرنے کی کوشش کرتے تھے بروٹو دیگر امور کی طرح اس امر میں بھی کپٹر سے مشابہت رکھتا ہے جس کے ہاں بڑے بڑے علمی خیالات عجیب و غریب طریقے سے رموزی تخیلات کے ساتھ مخلوط پائے جاتے ہیں۔

ابھی یہ کتابیں چھپ نہیں چلی تھیں کہ بروٹو۔ کو مجبوراً فرانک فورٹ چھوڑنا پڑا اس کی کتاب (De tripliei Minimo) کے دیا ہے میں جو مصنف کے بگڑائی کے بغیر چھاپنی پڑی اس کے ناشرین نے لکھا ہے کہ ایک اچانک حادثہ نے اس کی وجہ سے مصنف کو ان سے ملحدہ ہونا پڑا غالباً اس کو شہر سے نکال دیا گیا تھا ایسے کاغذات دستیاب ہوئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ فرانک فورٹ کے مجسٹریٹ اس کو

شروع ہی سے شبہ کی نظر سے دیکھتے تھے ناشرین نے جو الفاظ استعمال کئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی مرضی سے وہاں سے نہیں گیا۔ علاوہ ازیں اس کو اطالیہ آنے کی دعوت دی گئی تھی جس کو وہ غالباً کسی حالت میں بھی رد نہ کرتا۔ ایک سو فٹ میں اس نے اپنے آپ کو پروالنے سے تشبیہ دی ہے جو بار بار شمع کی طرف لپکتا ہے کیونکہ وہ صداقت کے الم آنچر ہونے کے باوجود اس کی جانب کھینچا جاتا ہے معلوم ہوتا ہے کہ یاد وطن نے بھی اس میں کچھ اسی قسم کی متناہدہ کر دی تھی الپس (Alps) کے شمال میں اپنی تمام ہر ذہ گردی کے دوران میں وہ کسی جگہ کو اپنا نیا وطن نہ بنا سکا لیکن اس مغرور راہب کے لئے مراجعت وطن خطرات گوناگوں سے لبریز تھی لیکن چونکہ یہ دعوت دینس سے آئی تھی اس لئے وہ شاید اپنے آپ کو محفوظ محسوس کرتا تھا دینس کے ایک نوجوان امیر گیووانی موسینیگو (Giovanni Mocenigo) کو جس نے بروٹو کی اداؤں کا نظریہ ایک کتاب پر بھی لکھی کتب فروش سے معلوم ہوا کہ اس کتاب کا مصنف فرانک فرٹ میں رہتا ہے اس نے اس کو دینس سے دعویٰ کیا تاکہ اس سے استغاثہ حاصل کرے معلوم ہوتا ہے کہ اسے یہ بھی یقین تھا کہ بروٹو کا علم کا بھی ماہر ہے اور وہ غالباً اسی علم کے رموز سے واقف ہونا چاہتا تھا بروٹو نے دعوت کو قبول کر لیا۔ فرانک فرٹ سے ایک بیک زحمت ہونے کے بعد وہ کچھ عرصہ زولوچ میں ٹھہرا۔ جہاں وہ کچھ نوجوانوں کو درس دیتا رہا۔ اور یہیں سے اس نے ۱۵۹۱ء کے موسم خزاں میں الپس کو عبور کرنے کے لئے اپنا غم انجام سفر شروع کیا۔ دینس میں وہ موسینیگو (Mocenigo) کو تسلیم دیتا رہا اور آخر کار اس کے گھر میں ہی رہ گیا۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد اس کے شاگرد نے یہ شکایت شروع کی کہ وہ اس سے وہ تمام باتیں نہیں سیکھ رہا جو وہ سیکھنا چاہتا تھا۔ اس امیر کے نمبر نے بھی اس کو ملامت کرنی شروع کی کہ ایک کار کو اس نے اپنے گھر میں پناہ دے رکھی ہے۔ اپنے معرف پادری کی اطاعت میں اس نے عدالت احتساب دینی کو بروٹو کے متعلق مطلع کر دیا۔ اور اس کو اپنے گھر میں بند رکھا جب تک کہ وہ لوگ اس کو قید خانہ میں نہیں لے گئے۔ ۱۶۳۳ء میں ۱۵۹۱ء کو وہ عدالت کے قایوں آگیا۔ دوران تحقیقات میں بروٹو کے ہوش و

حساس پانچ پونے اُس نے ان جبارتوں کے خلاف احتجاج کیا جن کو متن سے اکھاڑ کر سوسینک کی رپورٹ میں اُس کی طرف منسوب کیا گیا تھا۔ اُس نے بیان کیا کہ وہ دل میں ہمیشہ کلیسا کے دین کا قائل رہا ہے گو ایک مغرور راہب ہونے کی حیثیت سے وہ اُس کے عبادات میں حصہ نہیں لے سکا ہے اور باوجود اس کے کہ اُس نے اپنے فلسفہ میں اسی باتوں کی تعلیم دی ہے جو بالواسطہ کلیسا کے اعتقادات سے نکلائی ہیں آخر میں اُس نے کھٹے ٹیک کر اپنی تمام غلطیوں کی معافی مانگی اور استغفار اور کفارہ کی خواہش ظاہر کی تاکہ اُس کے بعد کلیسا اس کو پھر اپنی جماعت میں داخل کر لے۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے کہ بروٹونے ان سب باتوں سے کیسے انکار کر دیا جن کی اشاعت وہ بڑے زور شور سے کر رہا تھا ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ اُس کو خود کبھی پوری طرح یہ احساس نہیں ہوا کہ کلیسا سے اس کا تعلق ناقابل علاج ہے۔ اس نے مصامحت کی جو بار بار کوشش کی وہ اس امر کی دلیل ہے۔ علاوہ ازیں بروٹسٹ مذہب کا جو بڑا اثر اس پر ہوا اُس نے بھی اس کو پھر کلیسا کی طرف مائل کر دیا جو گا۔ دین میں بھی اُس نے بہت سے لوگوں کے سامنے اس خیال کا اظہار کیا تھا جنہوں نے عدالت احتساب کے سامنے اس کی تصدیق بھی کی کہ وہ ایک کتاب نگار رہا ہے جسے وہ پاپائے روم کی خدمت میں پیش کرنا چاہتا ہے۔ اس کتاب اور اُس کے عام ادبی کارناموں کے عوض میں اس کو امید تھی کہ اُسے روم میں رہنے کی اجازت مل جائیگی۔ اُس کا یہ بھی ارادہ تھا کہ جو کتابیں وہ پہلے شائع کر چکا ہے ان کو بھی پوپ کے سامنے پیش کرے۔ اس اعتبار پر کہ اس کی خلاف ورزیاں معاف کر دی جائیں گی شاید اس کا خیال تھا کہ چونکہ اس کا فلسفہ مذہب کی رموزی صداقت کو تسلیم کرتا ہے اس لئے شاید کلیسا اس فلسفہ کو برداشت کر لے خصوصاً اس لئے کہ اپنی جہالت عالمانہ کے مسئلہ کی وجہ سے وہ ایمان کی آنا دہ حیثیت کو تسلیم کرتا ہے جو فلسفہ کی گرفت سے باہر ہے۔ چنانچہ اُس نے محسبوں کے سامنے اپنی زندگی اور اپنے فلسفہ کا بے لاگ بیان پیش کر دیا۔ اُس نے محسبوں سے کہا کہ کلیسا جس کو روح القدس کہتا ہے وہ اُس کے نزدیک روح کا ثبوت ہے۔ کائنات کی شیرازہ بند ہے۔ کلیسا کی اصطلاح میں روح

کے بعد رو میں مہر اور جہنم میں جاتی ہیں۔ میں فلسفیانہ اصطلاح میں یوں کہتے ہوں کہ
 غیر فانی ہے اور متواتر نئی شکلیں اختیار کرتی ہے اور یہ وہی حقیقت ہے جو تناسخ
 کی قدیم تعلیم میں بھی موجود ہے۔ اس لئے پوپہ نازی کی طرح یہ تو نہیں کہا کہ ایک بات دنیا
 میں سچ ہو سکتی ہے اور فلسفہ میں غلط وہ دو مخالف صداقتوں کا قائل نہیں تھا بلکہ
 ایک ہی صداقت کی دو مختلف صورتوں کو ممکن سمجھتا تھا۔ اس کو یہ احساس تھا کہ
 کلیسا کی تعلیم سے اس کے فلسفہ کا کچھ ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ رینیس کے نظریہ سے
 اور اک حتیٰ کا۔ لیکن یہ ماننا پڑیگا کہ خود اپنا سنہوم اس پروری طرح واضح نہیں تھا۔
 اس طریقہ سے آسان سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ کس طرح یہ بندہ
 کیفیات جو طبیعت کی بلندیوں اور پستیوں میں اوجہ سے اوجہ ہوتا رہتا تھا کس طرح
 آخیں لڑا کھڑا گیا۔ اور ایک پڑ اس علمی زندگی کے حصول کی امید میں جس کا وہ اس
 ہرزہ گردی کے بدیقینا مستحق تھا گیلیلیو کی طرح مطلوبہ اعتقادات کا اقرار کیا بجائے
 اس کے کہ کلیسا کی ادھارت کے خلاف اپنا نیا تصور عیسائیت پیش کرے؟
 ممکن ہے کہ اس سے اس کا مقصد حاصل ہو جاتا لیکن اس حالت میں وہ
 دنیا کی تاریخ میں ایسا شجاع شاعر نہ ہوتا جیسا اب شمار ہوتا ہے۔ اس دوران میں روم کی
 عدالت احتساب کو اس مقدمہ کی کیفیت معلوم ہو گئی تھی وہاں سے تعاضد ہوا کہ اس کو
 ان کے حوالہ کر دیا جائے۔ نہ صرف اس بنا پر کہ کفر عظیم کا مجرم ہے بلکہ اس وجہ سے
 بھی کہ وہ پہلے الزامات کی وجہ سے روم اور پاپس سے بھاگ نکلا تھا کسی قدر تامل کے
 بعد ویش کی حکومت نے اس کو روم کے حوالہ کر دیا اور اب وہاں نئے سرے سے
 مقدمہ شروع ہوا۔ اس مقدمہ کے کاغذات کے کچھ حصے اب ملتے ہیں۔ باقی کاغذات
 کسی پراسرار طریقہ سے سجلات پاپائی سے غائب ہو گئے۔ اسی وجہ سے یہ کبھی سمجھ میں نہیں
 آسکا کہ برو کیوں پچھ سال تک روم کے قید خانہ میں پڑا رہا۔ صرف اتنا صاف طور پر
 معلوم ہوتا ہے کہ روم کے مقبضوں نے انیس سے کارڈنل بلارمن (Bellarmine) نے
 اپنے ایک خاص طور پر ممتاز کیا ویش والوں کی نسبت اس مقدمہ میں زیادہ سرگرمی دکھائی۔
 انہوں نے برو کو اپنی تمام تصانیف کو شروع سے آخر تک دیکھا بجالا۔ اور ان میں سے
 آٹھ باتوں کو کفر قرار دیکر ان کی ایک فہرست بنائی۔ اور اس سے مطالبہ کیا کہ وہ دیکھے

غلط ہونے کا اقرار کرے سر فرست کیتھولک مذہب کے مسئلہ عناد و ربانی کا
 انکار صحت بخانا اس کا یہ خیال بھی کہ کائنات میں لامحدود عالم میں کفر خیال کیا گیا یہ خیال
 اس لئے ملحوظ متصور ہوا کہ اس سے بظاہر دینی کا انکار لازم آتا ہے کیونکہ دینی تو ایک
 مرتبہ سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ اسی وجہ سے ازمنہ متوسط میں دنیا کی دوسری صفت
 یعنی عالم زیر پا کو صحیح سمجھنا کفر خیال کیا گیا تھا۔ اس کے مقدمہ کا جو متصور ابہت حال
 میں معلوم ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ پوپ نے اس سے جن غلطیوں کا اقرار
 اور ان سے ارتداد پایا وہ انہیں باتوں تک محدود تھیں جن کو کلیسا ایک مدت
 سے باطل قرار دے چکا تھا جن اعتقادات کا کوپرنیکس کے نظریہ سے تعلق تھا ان
 کو نظر انداز کر دیا۔ لیکن بروٹو نے اس مختصر تقاضے کو قبول کرنے سے انکار کیا اور
 اس بات پر مصر رہا کہ وہ کسی قسم کی بدعت و کفر کا مجرم نہیں اور صرف معتبروں نے
 اس کے خیال کی تمدن تاویل کی ہے اور اس لئے کسی ایسے خیال کا اظہار نہیں کیا
 جسے وہ واپس لینے پر آمادہ ہو۔ کیتھولک مذہب سے اس کے جس تعلق کو ہم بیان
 کر چکے ہیں اس سے اس کے اس رویے کی تصدیق ہوتی ہے جب اس کو سامنے
 موت نظر آرہی تھی اس وقت بھی وہ کلیسا کے خلاف اپنے تصور عیسائیت پر قائم
 رہا اور نہ اپنے فلسفیانہ خیالات سے خوف ہوا اور نہ مذہبی اعتقادات سے۔ اس
 نے پوپ کے سامنے پیش کرنے کے لئے جواب دہی لکھا۔ جو کھلا تو گیا لیکن کسی
 نے اس کو پڑھا نہیں؟

۹۔ فروری سن ۱۸۷۰ء کو بروٹو کے خلاف فتویٰ دیا گیا اس کو ذلیل اور جماعت
 کلیسا سے خارج کر دیا گیا اور اس کو دینی حکومت یعنی روم کے گورنر کے حوالے کر دیا
 گیا اور ساتھ ہی حسب معمول یہ منافع دار خواست تھی کہ اس کو ہلکا سزا دی جائے
 اور خون نہ بہایا جائے۔ بروٹو نے دھمکی آمیز لہجے میں اس کا جواب دیا ”تم جو میرے
 خلاف فتویٰ دے رہے ہو میری نسبت زیادہ خائف ہو“ اس کا مطلب یہ تھا کہ
 ان کو تو صداقت سے ڈر لگتا ہے لیکن خود اس کو صرف صداقت کی خاطر تکلیف اٹھانے
 کے خوف پر غلبہ حاصل کرنا ہے۔ جو بات دین میں اچھی طرح اس پر روشن نہ ہوئی
 تھی وہ اب اس پر واضح ہوئی کہ یہ محض آزادانہ تحقیق صداقت کے حق کی حمایت کا

سوال ہے اس کے بعد اس کے قدم نہیں چمکے گئے، افروری سن ۱۸۸۰ء کو اسے کپوڈی فلورا (Campo di flora) پر زندہ جلادیا گیا اور وہ صحت کے رو بہ زوالیت قدم رہا اس نے اس پادری کو پر سے ہٹا دیا جو اس کو صلیب پیش کرنا چاہتا تھا اور بغیر کسی دردناک آواز نکالنے کے اس نے جان دی اسکی راکھ ہوا میں اڑادی گئی۔ ۱۸۸۹ء میں اس مقام پر جہاں اس کو جلایا گیا تھا اس کی یادگاریں اس کا مجسمہ کھڑا کیا گیا جس کے لئے تمام مہذب دنیا نے چندہ دیا اور اب ملکیت اطالیہ کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس کے پاس اس کی تصانیف کی بہترین ایڈیشن موجود ہے۔
نشاۃ جدیدہ کے سب سے بڑے فلسفی کی زندگی اور اس کی شخصیت سے واقف ہونے کے بعد اب ہم اس کے فلسفہ کو مفصل بیان کرتے ہیں۔

جدید نظام کائنات کا قیام اور اس کی توسیع

برہنوں لوگوں میں سے ہے جو سب سے پہلے اس حقیقت سے آشنا ہو گئے کہ بڑے بڑے خیالات طویل سلسلہ تجربات کا نتیجہ ہوتے ہیں اس کو اس امر کا یقین تھا کہ اس نے عظیم الشان خیالات کا اظہار کیا ہے لیکن ساتھ ہی وہ بخوبی واقف تھا کہ اپنے پیشروں خصوصاً اہل بیت و انوں کا وہ کس قدر منت کش ہے جن کے مشاہدات پر اسے سجد و ساجے نشاۃ جدیدہ کے زمانے میں جب کہ لوگ ابھی تک ماضی کو مصدقہ صداقت سمجھ کر پیچھے کی طرف دیکھنے پر مائل تھے جیسے کیسا خود اس زمانے پر نگاہ جائے رکھنا محتاج وحی نازل ہونی برہنوں نے یہ کہا کہ زمانہ حال کے لوگ اسلاف سے زیادہ عمر رسیدہ ہیں کیونکہ ان کا تجربہ زیادہ وسیع ہے۔ یوڈوکس (Eudoxos) کو اتنا علم نہیں تھا متناہیا رکس (Hipparchos) کو تھا اور سوزالاکر کو اتنا علم نہیں تھا جتنا کوپرنیکس کو تھا اور وہ کوپرنیکس کی تعریف صرف اس لئے نہیں کرتا کہ اس نے اپنے پیشروں کے علم کو شرقی و دی بلکہ زیادہ تر اس لئے اس کا مدح ہے کہ اس کی ذہن پرور اور بلند حوصلہ روح نے عوام اناس کے تعصبات اور عواس کے دھوکوں سے بالاتر ہو کر ایک نیا نظام کائنات پیش کیا۔ اپنی ناصحانہ لطیفی نظم میں جس کا عنوان ہے

لامحدود اور لاقداد عوالم، وہ کوپرنیکس کی تہریف میں پھوٹ پڑتا ہے لیکن وہ اس کو یہ الزام دیتا ہے کہ وہ بہت جلدی رک گیا یعنی پیشتر اس کے کہ اپنے تصورات کے تمام نتائج کو اخذ کرے اسی لئے اس کو ایک شارح کی ضرورت تھی جو ان تمام خیالات کو واضح کرے جو اس کے اختلاف میں مضمحل تھے اور برتوٹو کا دعویٰ ہے کہ یہ کام خود اس نے کیا۔ اس نے کائنات کی لامحدودیت کے لئے انسان کی چشم بصیرت کو حل دی اور یہ بتایا کہ نہ کوئی اس کے مطلق حدود ہیں اور نہ دنیا کے طبقوں کو ایک دوسرے سے الگ الگ کرنے والے قائم بروج ہیں اور ساری کائنات میں ایک ہی قانون ہے اور ایک ہی قوت، لہذا ہم جہاں کہیں بھی ہوں خدا سے دور نہیں ہو سکتے جو ہر مقام پر حاضر و ناظر اور مکرراں ہے۔ علاوہ ازیں اس کو تلاش کرنے کے لئے ہیں اپنے آپ سے باہر جانے کی ضرورت نہیں۔ ہمارا مقصد اس وقت یہ بتانا ہے کہ کس طرح برتوٹو نے کوپرنیکس کے نظام کائنات پر اپنی تیسرے فکر بلند کی ہم دو حیثیتوں سے اس پر نظر ڈال سکتے ہیں ایک علمیاتی حیثیت سے اور دوسرے مذہبی اور فلسفیانہ حیثیت سے قدیم نظام کائنات کا جس کی دوسرے زمین کا مقام مرکزی ہے اور قائم بروج اُس کے حدود اقطالی ہیں کوئی حتی نہیں کہ وہ جو اس کی شہادت پیش کرے۔ اگر ہم ان مختلف ادراکات حسی پر غور کریں جو ہم کو حرکت کرتے ہوئے حاصل ہوتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے تبدیل مقام کے ساتھ افق بھی برابر تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ اگر ہم اس کی صحیح تاویل کریں تو ادراک بجائے یہ ثابت کرنے کے کہ کائنات میں مرکز مطلق اور حد و مطلق ہیں یہ ثابت کرتا ہے کہ ہر جگہ کو جہاں کہیں ہم ہوں یا جہاں کہیں ہمارا تخیل جاسکے مرکز قرار دے سکتے ہیں اور اپنی دنیا کے حد و کماتر بدل سکتے اور وسیع کیسکتے ہیں۔ ہمارے تخیل اور ہمارے فکر کی قابلیت بھی ادراک حسی کی شہادت کے موافق ہے کیونکہ تخیل و فکر سے ہم متواتر عدد و مقدار پر مقدار اور صورت پر صورت کا اضافہ کر سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں ہماری طبیعت میں ایک ایسا سوچ موجود ہے جو ہمیں کبھی حاصل شدہ مقدار سے تسکین حاصل نہیں کرنے دیتا۔ برتوٹو کا خیال ہے کہ یہ بات کبھی تصور نہیں ہو سکتی کہ ہمارا تخیل اور فکر فطرت سے برتر ہو اور منت نے نقطہ نظر پیدا کرنے کا امکان کائنات میں کسی حقیقت کے

مطابق نہ ہو۔ ذہنی طور پر محدود مطلق ناممکن ہیں۔ ہر دونوں سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ حقیقت میں بھی ان کا کوئی وجود نہیں۔ اس کے ثبوت میں ہرگز تو معلوم کیے اساسی شرائط پر بعد و سا کرتا ہے۔ اس خیال کے بالکل مطابق ہرگز نہ کہیں کہا ہے کہ اگر کائنات کی کوئی حد نہیں تو ہمیں یہ حق بھی حاصل نہیں ہے کہ ہم کائنات کو ایک معین اور مشخص کلیت تصور کریں؟

ہر اس مقام کے گرد جہاں پر کوئی ناظر کھڑا ہو ایک نئی افق بن جاتی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مقام کا تعین ہر حالت میں اضافی ہوتا ہے۔ زمین یا چاند نہ ہر سوچ وغیرہ ہر لمحہ سے کائنات مختلف معلوم ہوگی۔ ایک ہی جگہ مختلف نقاط نظر سے کبھی مرکز ہو جائیگی کبھی قلب کبھی سمت الہام اور کبھی سمت الرمل۔ اور اور نیچے کوئی مطلق سمتیں نہیں ہیں جیسا کہ ایک قدیم نظام کائنات میں فرض کیا جاتا تھا معروف مخصوص نقطہ نظر سے ایسے الفاظ کے کوئی معین معنی ہو سکتے ہیں جو کیفیت اضافیت مکان کی ہے وہی اضافیت حرکت کی ہے۔ حرکت کسی ایک معین نقطہ کی نسبت سے متصور ہو سکتی ہے اور اس کا مدار اس پر ہے کہ ہم اس نقطہ ثابت کو کس مقام پر تصور کریں۔ ایک ہی حرکت زمین پر سے اور سطح کی معلوم ہوگی اور سوچ پر سے اور سطح کی۔ اور اپنے آپ کو میں خیال میں جہاں کہیں بھی رکھوں میرا اپنا نقطہ نظر مجھ کو ہمیشہ متحرک معلوم ہو گا۔ اس لئے ہیں اس بات کا تقاضہ نہیں کرنا چاہئے کہ اس کی ہر متحرک اشارے کے فرق کے متعلق کوئی یقین مطلق حاصل ہو سکتا ہے۔ قدیم نظام کائنات میں اسی چیز کو صحیح فرض کر لیا ہے جس کے ثبوت کی ضرورت ہے یعنی یہ کہ زمین ایک مرکز قائم ہے جس کی نسبت سے ہر حرکت کا یقین ہوتا ہے۔ اضافیت حرکت سے اضافیت زبان بالنتیجہ لازم آتی ہے کوئی عمل الاطلاق باقائدہ حرکت نہیں معلوم نہیں اور ہمارے پاس کوئی مستند یادداشت نہیں جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ تمام ستارے زمین کی نسبت سے ٹھیک انہیں مقامات پر قائم ہیں ہر وہ پہلے قائم تھے یا یہ کہ ان کی حرکتیں مطلقاً باقائدہ ہیں۔ لہذا وقت کا کوئی پیمانہ مطلق جس معلوم نہیں ہو سکتا کیونکہ مختلف ستاروں پر سے حرکت مختلف معلوم ہوتی ہے اس لئے اگر حرکت کو پیمانہ وقت قرار دیا جائے تو کائنات میں جتنے مختلف ستارے

ہیں اتنے ہی مختلف اوقات بھی ہو گئے۔ تقیانات مقام کی طرح بھاری پن اور بکھیرے
کے تقورات میں بھی کوئی مطلق مفہوم نہیں ہو سکتا۔ ارسطو کے نزدیک بھاری پن
اشیاء کے دنیا کے مرکز کی طرف میلان کا نام ہے اور چونکہ زمین گراں ترین عنصر ہے اس
سے یہ نتیجہ نکالا کہ وہ کائنات کے مرکز میں ہے۔ لیکن گرائی اور سبکی کی صفتوں کا اطلاق
ہر جرم فکلی کے ذروں پر اس نکتہ کی نسبت سے ہو سکتا ہے۔ جب کوئی بھاری چیز
گرتی ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اس مقام پر واپس آنا چاہتی ہے جہاں اس
کو سکون حاصل ہو اور جہاں وہ بہترین طریقہ سے اپنے آپ کو قائم رکھ سکے۔ سورج
کے ذرات سورج کی نسبت بھاری ہیں اور زمین کے ذرات زمین کی نسبت۔ سبکی
کائنات کے متعلق گرائی اور سبکی کے تقورات کا اطلاق اسی طرح نہیں ہو سکتا۔ بلکہ حرکت
اور تقیانات زمان و مکان کا۔ یہ تقورات صرف کسی مخصوص جرم فکلی یا کسی خاص نظام
کے اندر یا معنی ہو سکتے ہیں۔ وزن کا نظریہ کوپرنیکس کے نظریہ کے مطابق ہے۔ صرف
اتنا فرق ہے کہ بروٹو خاص اس پر زور دیتا ہے کہ تحفظ ذات کی وجہ سے اجزاء اپنے
کل کی طرف اُس ہوتے ہیں۔ کوپرنیکس بھی چارے تقیانات کی امانیت کا قائل
ہے لیکن وہ آدھے راستہ میں ٹھہر جاتا ہے۔ یہ بروٹو کا کمال ہے کہ اس نے
اس اصول کو ترقی دیکر اس سے وہ تمام نتائج اخذ کئے جو اس سے لازم آتے تھے۔
بروٹو کے ہاں ہیں سب سے پہلی مرتبہ کوپرنیکس کے خلاف ایک نہایت وزنی اعتراض
کا جواب ملتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ زمین پر گرتی ہوئی اشیاء اس مقام پر نہیں گرتیں
جو عمومی طور پر اس نقطہ کے مین چیمے کو ہے جہاں سے کوئی شے گرائی لگتی ہے بلکہ
اس مقام سے کسی قدر مغرب میں گرتی ہیں۔ کیونکہ بروٹو یہ کہتا ہے کہ اگر جہاز کے
مستول کے اوپر سے ایک پتھر گرائیں تو وہ مستول کے واسطے میں گرے گا اس لئے
کہ گرنے کے ساتھ ہی اس قوت کی وجہ سے جو اس میں منتقل ہوئی ہے وہ جہاز
کی حرکت میں حصہ لیتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر وہ پتھر جہاز کے باہر کسی مقام
سے گرایا جاتا تو وہ کسی قدر ہٹ کر گرے گا۔ بروٹو یہاں ایک بڑے اہم خیال کی طرف
راجہ ہوتا ہے اور یہ وہی خیال ہے جو بعد ازاں گیلیلیو کے لئے قانون مجہود کے
انکشاف کا محرک ہوا۔ بروٹو کے نظریہ میں اصول امانیت کے ساتھ ایک اور

اصول بھی پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فطرت ہر جگہ اصلاً و اعدا اور یکساں ہے یہاں کے اضافات سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ کائنات کے اور مقامات میں بھی اسی قسم کی نسبتیں پائی جاتی ہیں نیچین کے تجربہ کی وجہ سے اس نے یہ اصول پر اختیار کیا۔ (نول کے نزدیک سکاڈا Cicada) کی پہاڑی سے جو اس کے پاؤں کے نیچے جھل اور انگو رستان سے بھری ہوئی تھی اُس نے دور و سولیں کی طرف نگاہ اٹھائی جو اُسے نہایت چمٹا چٹیل اور بے برگ و شرد کھائی دیا لیکن ایک مرتبہ جب وہ و سولیں جا پہنچا تو اُس نے دیکھا کہ دونوں پہاڑیوں کی کیفیت بالکل برعکس ہے اب و سولیں بلند اور پر درخت معلوم ہوا اور سکاڈا اُپرست اور کھف دست یعنی اصول جو اُس کے لئے اس بات کا محرک ہوا کہ کپرنیکیٹ کو کائنات کی لامحدودیت کے مفروضہ سے ثابت کرے اور اس سے وسیع نتائج اخذ کرے اسی اصول نے اُس کو اس مفروضہ کی طرف رہنمائی کی کہ جہاں پر ہیں اس کے خلاف کوئی تجربہ نہ ہو وہاں ہی فرض کرنا چاہئے کہ وہاں بھی عامل اضافات پائے جاتے ہیں۔ وہ دیگر اجرام فلکیہ کو بھی زمین کی طرح قیاس کرتا ہے اور دوسرے نظامات کو بھی لحاظ شمس کے عامل سمجھتا ہے۔ اور اس طرح ثابت ستاروں کو سورج کی طرح سمجھتا ہے جن کے گرد سارے حرکت کرتے ہیں۔ اس حقیقت کے خلاف فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ ایک ہی قوت ہر جگہ عمل پیرا ہے۔ لیکن اس حالت میں کپرنیکس کو حق حاصل نہیں تھا کہ وہ عام خیال کی پیروی کرے اور تمام ستاروں کو زمین سے ہم حاصلہ سمجھے اور یہ خیال کرے کہ وہ سب ایک ہی جڑ میں واقع ہیں۔ شاید لہذا ہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُن کا حاصلہ ہم سارے سیاحاں رہتا ہے۔ دور کے جہاز غیر متحرک معلوم ہوتے ہیں باوجود اس کے کہ وہ بڑی سرعت سے چل رہے ہوتے ہیں۔ اس امر کے حقیق کے لئے کہ آیا ثوابت کا بھی یہی حال ہے ساہائے وراژنیک مشاہدات کرنے کی ضرورت ہے لیکن شاید ایسا مشاہدہ ابھی شروع بھی نہیں ہوا لیکن ان مشاہدات کے ابھی تک آغاز بھی نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس پر لوگوں نے کامل یقین کر لیا کہ ثوابت کسی اپنا مقام نہیں بدلتے نہ ہماری نسبت سے اور نہ ایک دوسرے کی نسبت سے۔ اس سے ظاہر ہے کہ فطرت کی بلطری، کا اصول

جسے جدید اصطلاح میں اصول و اقصیت کہتے ہیں) اضافیت کے اصول کی طرح جس سے یہ ماخوذ ہے نتیجہ خیز ہے کیونکہ یہ نئی تحقیقات کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ نظری اور ذہنی دوجہ کو تجربے سے ثابت کرنے کی ضرورت کا احساس ہوتا ہے اس سے بہت زیادہ ہے جتنا عام طور پر اس کی طرف مضموب کیا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے "اگر وہ تمام مشاہدات نہ ہوں جو اکٹھے کئے گئے ہیں تو ہم کیا سوچ سکتے ہیں؟" صرف لامحدودیت کا خیال ہی اس پر ہر وقت ہموار نہیں تھا۔ اس نے معقول تحقیق کے ذریعے سے یہ بتانے کی کوشش کی کہ قدیم نظریہ کائنات کن مفروضات پر قائم ہے اور وہ کون سے مفروضات کو پیش کرنا اس قدر جائز اور فطری ہے اس کا خیال ہے کہ بارثولت ان لوگوں پر ہے کہ جو کائنات کے محدود ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں کیونکہ تجربہ تو ہمیں یہ بتاتا ہے کہ جہاں کہیں بھی ہم جائیں ہمارے بڑھنے کے ساتھ محدود بھی بدل جاتے ہیں اور اس کی یاد دہ ہے کہ کائنات آٹھ برسوں سے آگے نہ ہو جیسا کہ ابھی تک کوپرنیکس کا بھی خیال تھا اور انہیں اور دوسروں پر یہی نہ ہوا اور اس سے زیادہ کو کیا مانع ہے ہمارے اور ان کے محدود ہونے سے ہمیں یہ حق حاصل نہیں ہوتا کہ ہم کائنات کو کبھی محدود نہیں بردہ کی خوبی یہ ہے کہ اس نے جدید نظریہ کائنات کے خیال میں بڑی قوت صرف کی اور تفصیل میں اس کی تصدیق چاہی۔ اس لحاظ سے اس کی تعلیم ایک طبع ناد۔ کی پیش بینی سے زیادہ وقت رکھتی ہے اس کی علیاتی اساس کی ایک دائمی اہمیت ہے بایں ہمہ اس امر کا انکار نہیں ہو سکتا کہ جس جوش اور سرگرمی سے وہ اپنے خیال پر قائم رہنا چاہتا تھا اس کی وجہ سے اکثر امور میں جتنے یقین سے وہ اپنے خیالات کا اظہار کرتا ہے اس کا حق اسے حاصل نہ تھا۔ لہذا کوئی تعجب کی بات نہیں کہ جس جوش سے وہ کام کرتا تھا اور رکاوٹوں پر غائب آنے کے لئے جس کی ضرورت تھی وہ اس کو متحمل مقصود سے بہت آگے لے جاتا تھا

جیسا ہم پہلے بیان کر چکے ہیں یقیناً مکانی کی اضافیت کو ثابت کر کے بروٹو نے عناصر کے اس قدیم نظریہ کا قلع مع کر دیا جس کے مطابق گرانی یا سبکی مختلف عناصر کے صفات مطلق ہیں اور کائنات میں ہر عنصر کا فطری مقام معین ہے۔ یہ وہ تو کے نظریے کے مطابق کائنات کے آسمانی اور زمینی حصوں کی تقسیم ہے معنی ہوگئی اہم

اس کے ساتھ یہ مقصد بھی ہمارا ہوا کہ آسمان میں کوئی تفسیر نہیں ہو سکتا۔ بروٹو خاص طور پر بروج ثابتہ کے خیال کو باطل قرار دینا چاہتا تھا وہ کہتا ہے کہ یہ یقین زمین کو مرکز مطلق قرار دینے کا نتیجہ تھا جب ہم اچھی طرح سے سمجھ لیں کہ ہر جرم فلک ایک طرح سے مرکزی حیثیت رکھتا ہے اور زمین کی طرح فضا میں آزادی سے حرکت کر سکتا ہے تو بروج ثابتہ میں یقین کرنے کی ضرورت ناپید ہو جاتی ہے اور سوال یہ ہے کہ اجرام فلکیہ کو حرکت کرنے کے لئے خارجی قوتوں کی کیا ضرورت ہے؟ کائنات کی دیگر مخلوق کی طرح ہر جرم فلک کے اندر ایک باطنی قبیح حرکت ہے جو اس کو آگے کی طرف لے جاتا ہے ہر جرم فلک اور ہر چوٹی دنیا کے اندر ایک مصدر حیات و حرکت ہے اور مکان وہ ایٹمی فضا ہے جس کے اندر ہمہ گیر روح کائنات عمل پرداز ہے اس لئے مختلف طبقات کو حرکت میں لانے کے لئے مخصوص ارواح بروج کی ضرورت نہیں۔ مدار ستاروں کی ناہیت کے مطلق ٹائیکو براہ نے جو تحقیقات کی تھی اس سے بروٹو کے خیال کی تائید ہوتی تھی اس نے اپنی لاطینی نامہ نامہ نظم لایممدو دار پرے بنائے خوار معلوم پر شاید اس غرض سے لکھی کہ اس میں بتائے کہ کیسے ان حقیقات سے اس کے ان خیالات کی تائید ہوتی ہے جن کا نتائج اس نے دوسرے دلائل سے اپنے اُس اطالوی مکالمے میں کیا تھا جس کا عنوان ہے لاممدو دکائنات اور عالم پرے وہ یہاں دنیا دارک کے محقق کو اپنے زمانے کا سب سے بڑا چیلنج دیا اور قرار دیا کہ اس کی مرعہ سرائی کرتا ہے کیونکہ اس نے ان بروج ثابتہ کو غلط قرار دیا جن کے متعلق خیال تھا کہ طبق بر طبق ہماری دنیا کو اپنے اندر لئے ہوئے ہیں مدار ستارے تو ان بروج کو چیرتے ہوئے نکلتے ہیں جن کے متعلق خیال تھا کہ یہ بلور کے بڑے بڑے کرے دنیا کے مختلف حصوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں جو بروٹو کے یہ تمام خیالات جدید نظام کائنات کی علمانی اساس قرار دئے جاسکتے ہیں۔ اب ہم اس کی نہ ہی اور فلسفیانہ اساس کو بیان کرتے ہیں۔ یہ خدا کی لامحدودیت کے تصور سے ماخوذ ہے اور اس تصور کو بروٹو نے شروع ہی سے غلط سمجھا اور اس کے متعلق وہ آسانی سے یہ بھی فرض کر سکتا تھا کہ اس کے بڑھنے والے اور مخالف سب اس کے قائل ہیں گو اس کے نقصانات اور نتائج صاف طور پر ان کے

ذہن میں نہ ہوں۔ برہ تو کو یہ ایک تناقض معلوم ہوتا تھا کہ علت لامحدود کا معلول لامحدود نہ ہو۔ اگر خدا جس کی اصلی وحدت کائنات کے تمام مظاہر کو شامل ہے لامحدود ہے تو کائنات کو بھی جو خدا کے جوہر کا مظہر ہے لامحدود ہونا چاہئے۔ کوئی قوت اپنے آپ کو محدود نہیں کرتی۔ لامحدود قوت کے مقابل میں کوئی ایسی شے نہیں ہو سکتی جو اس کو محدود کر سکے۔ اگر خدا اصل خیر متصور ہوتا ہے تو کیا ہمیں لازماً یہ فرض کرنا نہیں پڑتا کہ اس کے ہر مظہر میں خیر ممکن موجود ہوگی۔ کیا ہم خدا کو حاسد یا بغیل تصور کریں؟ کمال لامحدود لازماً اپنے آپ کو مخلوقات لامحدود اور عوالم بے شمار میں ظاہر کریگا۔ یہ جائز نہیں ہے کہ ہم خدا کی طرف ایک ایسی قوت یا ایک ایسے امکان کو منسوب کریں جو بغیل موجود نہ ہو۔ امکان اور حقیقت کا فرق صرف محدود مخلوق کے لئے صحیح ہے اور خدا پر ہرگز اس کا اطلاق نہیں کرنا چاہئے ورنہ دو خدا ہو جائینگے ایک خدائے ممکن اور ایک خدائے حقیقی یا خدائے فاعل۔ اور یہ دونوں ایک دوسرے کے مخالف ہونگے۔ یہ تجزیاتی نظریہ خدا کی وحدت کا منافی ہے۔ یعقوب پوہے میساہم اور دیگر کچھ بچے ہیں اس تجزیہ سے مخالف نہ تھا اس کے مذہبی اور فلسفیانہ تخیلات کئی مقامات پر بروٹو کے خیالات سے مشابہ ہیں۔ اس کے لئے بھی جدیدہ تصور کائنات اہستہ رکھتا تھا لیکن پوہے کو نقص و شر کے مسئلہ سے بحث تھی۔ کائنات کا باہمی رابطہ اس کے مد نظر نہ تھا بروٹو کی فلسفیانہ مذہبی دلیل خود اس کی اپنی پیدا کی ہوئی مذہبی جیسا اس نے خود بھی ذکر کیا ہے اس دلیل کا قلم کرنے والا پیٹر منضولی (Pietro Manzoli) خزارہ کار بنے والا تھا۔ جس نے اپنا نام پالینجینس (Palinge) قرار دیکر ایک لاطینی نام لکھنا شروع کیا جس میں اس نے کائنات کی لامحدودیت کی تعلیم دی تو اس کا نظام کائنات کا وہی روایتی تصور ہے جس میں بروج ثابتہ پائے جاتے ہیں لیکن ان آٹھ بروج کے علاوہ پانچیموس ایک لامحدود اور غیر مادی عالم نو کو بھی پیش کرتا ہے۔ بروٹو کی بکارت فکر پر اس سے کوئی حرف نہیں آتا کہ اس نے پہلے مفکرین سے فائدہ اٹھا یا مسئلہ پانچیموس یا کو زانوس کو پرنکیوس اور قدیم ذراتی (Antomists) ہر حالت میں اس نے ان لوگوں کے افکار کو زیادہ اچھی طرح مرتب و منسلک کیا ان میں زیادہ توافق پیدا کیا اور ان سے زیادہ وسیع تجربہ کی اساس پر ان کو قائم کیا ہے۔

برونو کو یوں معلوم ہوتا تھا کہ جیسے اس نے تب تک آزادی سے سمجھ کر
سائنس نہیں لی جب تک کہ کائنات کے حدود و لامحدودیت میں پائید نہیں ہو گئے
اور بروج ثابتہ فنا نہیں ہو گئے۔ اب سورج کی پروازیں کوئی حد حاصل نہ رہی۔ اور کوئی
قدغن ایسی نہ رہی جہاں سے آگے بڑھنا ممنوع ہو۔ پرانے اعتقادات جس زندان
تنگ میں انسانوں کی ارواح کو قید کر رکھا تھا اب اُس کے دروازے کھل گئے اور
حیات نو کی تازہ ہوا اس میں داخل ہو گئی۔ اُس نے ان خیالات کو کچھ سانپوں میں ادا
کیا ہے جو کائنات لامحدود کے مکالمہ سے پہلے آئے ہیں۔ حقیقت کی وہ تصویر جس
کے بنانے میں اُس کا خیال سرگرم اور ان ٹھک کوشش کرتا رہا۔ اس کے لئے
ایک علامتی اہمیت رکھتی تھی۔ اس کے لئے خارجی لامحدودیت باطنی لامحدودیت
کی علامت تھی۔ ہر علامتیت کی بنیاد ایسی محکم نہیں ہوتی تو

اساسی فلسفیانہ تصورات

بحیثیت ایک مفکر کے برونو کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس
نے اپنے جدید نظام کائنات کی بنیاد انسان کے فکر اور ادراک حسی کی فطرت پر
رکھی۔ اور اس نظام کائنات کو وسیع کر دیا اور یہ ثابت کیا کہ اس توسیع کی ضرورت
ہے۔ اُس کے مہات افکار اور بہت ہی کے بنیادی اصول اُس کے نظام کائنات کے
ساتھ بہت گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ برونو کی لاطینی تصانیف کا مفصل مطالعہ کر کے اور
اُس کی اطالوی زبان کی کتابوں سے مقابلہ کر کے بعد فیلس فو Felicetocco نے
یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ برونو کے بنیادی فلسفیانہ تصورات کے
متعلق تین منزلیں قابل اختیار ہیں۔ پہلی منزل میں وہ نو فلاطونیوں کے قریب ہے
کیونکہ وہ کائنات اور علم انسانی دونوں کو ہستی الہی کا اجرا سمجھتا ہے۔ یہ منزل مگر
اُس کی تصنیف De Umbris Idearum ”اطلال تصورات“ میں خاص طور
پر منعکس ہوتی ہے۔ دوسری منزل میں وہ خدا کو ایک لامحدود جوہر سمجھتا ہے جو
مظاہر کے تغیرات میں باقی رہتا ہے اور تمام لغزات وجود کی وحدت ہے۔ اُس کے

اطالوی مکالمات جو لندن میں شائع ہوئے اور جو اس کی سب سے اہم تصانیف ہیں اسی منزل میں لکھے ہوئے ہیں۔ تیسری منزل میں وہ لامحدود ذرات یا مونادات (Monads) کو منطابہر کی اصل قرار دیتا ہے لیکن اپنے اس خیال کو ترک نہیں کرتا کہ ایک واحد جو ہر تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے۔ یہ منزل اُس کی لاطینی نامحاذ نظم سے ظاہر ہوتی ہے جو فرانک فرٹ میں شائع ہوئی۔ اور خامکر (De Minimo) میں اس کا اظہار ہوتا ہے۔ میں بروٹو کے فلسفیانہ ارتقاء کے متعلق خصوصاً آخری دو سالوں میں جو اُس نے آزادی سے لبر کی مفصلہ بالاختیار کی تصدیق کر سکتا ہوں خاص کر جب کہ اس امر پر کافی زور دیا جائے جس کی طرف ٹوکو (Tocco) نے بھی اشارہ کیا ہے کہ بروٹو خود ان مبورات اور اختلافات سے آگاہ نہیں تھا تاہم بہت سی تفصیلی باتیں ایسی ہیں جن کی تامل میری رائے میں اُس سے مختلف ہو سکتی ہے جو بروٹو کے ان تنہک اطالوی محقق نے کی ہے کہ

بروٹو مشروع میں افلاطونی تھا۔ اس حیثیت سے اُس کا یہی خیال تھا کہ ہر جز کی اصل ایک تصور سرمدی ہے جو خدا کے جوہر کا ہم ذات ہے۔ ہمارے علم کا کام یہ ہے کہ وہ محسوسات کی مخلوط کثرت سے نکل کر اُس وحدت تک پہنچے جو تمام اشیاء کی تہ میں پائی جاتی ہے خواہ ہمارا بہترین علم الہی تصورات کا ایک مایہ سبے مایہ ہی ہو۔ لیکن ایک بڑے اہم نکتہ میں بروٹو افلاطون سے الگ ہو جاتا ہے۔ بروٹو واضح طور پر یہ کہتا ہے کہ جن تصورات کے ذریعہ سے ہم جو اس کی مخلوط کثرت سے باہر نکل جاتے ہیں وہ محض تصورات کلیہ کا ایک تدبیر بھی سلسلہ نہیں بلکہ مظاہر کے اصلی تعلقات کو ظاہر کرنے والے ہیں۔ انہیں کے ذریعہ سے اجزاء کی کثرت بے صورت یکے بجائے ہیں ایک کلیت مربوط و مصور حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح سے اجزاء ایسے قابل فہم ہو جاتے ہیں جیسے وہ الگ الگ کبھی نہیں ہو سکتے تھے جس طرح ہاتھ صرف بازو کے ساتھ ہامنی ہوتا ہے اور پاؤں ٹانگ کے ساتھ اور آنکھ سر کے ساتھ اسی طرح جزو کی ماہیت تصور کلی سے واضح ہوتی ہے۔ وحدت اعلیٰ علم کا لصب العین ہے وہ کوئی تصور مجرد نہیں بلکہ حقیقی قانون بلحاظ ہے جو جزئی مظاہر کا مایہ و جوہر ہے اور اُن کو قابل فہم بناتا ہے۔ بروٹو نے یہاں

ایک ایسے خیال کا اظہار کیا ہے جو مختلف صورتوں میں فلسفہ جدید کی تمام تاریخ میں پایا جاتا ہے۔ فلسفہ قدیم کی تمام تر توجہ تصور یا صورت کی طرف منطقتی اور فلسفہ جدید زیادہ تر قانون کی طرف راغب ہے۔ قانون کے مطابق سہتی کا ارتباط وہ بنیادی حقیقت ہے جس کا تحقق فلسفہ جدید کا مقصود ہے۔ بروٹو نے اس خیال کو صرف اپنی تعصیف انطال تصورات میں سرسری طور پر بیان کیا ہے۔ اُس نے زیادہ تفصیل سے اس پر بحث نہیں کی کیونکہ اس کا مقصد زیادہ تر اس خیال کا یادداشت کیلئے مفید ہوتا ہے۔ تصورات کو زیادہ اچھی طرح یاد رکھنے کے لئے وہ اس بات کا مشورہ دیتا ہے کہ ہیں چاہئے کہ اُن کو اسی طریقہ سے ایک دوسرے کے ساتھ مربوط کریں جس طرح سے وہ مظاہر حقیقت میں مربوط ہیں جو ان تصورات کی اصل ہیں۔ اس رابطہ سے یادداشت اور تصورات کے عملی اطلاق دونوں میں آسانی ہوگی اس طریقے سے یہ سمجھنا دشوار نہیں ہے کہ کس طرح بروٹو اس تصور تک پہنچا جس کی تشریح اس نے اطلاعی مکالمات میں کی ہے اور جو نئے نظام کائنات کے منطقی نتائج سے بہت قریب کا تعلق رکھتا ہے۔ پہلی منزل میں بھی اس کو اُسی اصل باطنی کی تلاش تھی جو افراد اشیا کے حقیقی تعلق اور خود اشیا کی فطرت کی تیس پائی جاتی ہے شروع ہی سے اس کا عمل یہ ہے کہ مصدر حیات نہ باہر ہے اور نہ اوپر بلکہ اندر ہے کہ اس مکالمے میں جس کا عنوان محلت اصل اور وحدت ہے بروٹو کے اس اساسی خیال کی مکمل صورت ملتی ہے شروع ہی سے اس کی کوشش یہ تھی کہ من حیث المجموع کائنات کا ایک تصور قائم کیا جائے کہ وہ باطنی قوتوں سے متحرک ہوتی ہے اور جس میں تمام اشیا باہم مربوط ہیں اور یہ اسی جو ہر کا شرعے جو اصل لامحدود میں پایا جاتا ہے اور جو ہمارے فکر کا نقطہ اکمال ہے علت اور اصل میں امتیاز کرنے سے بروٹو کا مقصد یہ ہے کہ وحدت لامحدود کو بعض اوقات ان تمام مظاہر کی مندرجہ ذیل دے سکتے ہیں جو اس سے صادر ہوتے ہیں، اس حالت میں وہ اس کو علت کہتا ہے۔ اور بعض اوقات اس وحدت سے اس کی مراد وہ روح ہے جو مظاہر کی کثرت میں جاری و ساری ہے اس حالت میں اس کو اصل یا روح کائنات کہتا ہے۔ پہلی صورت میں ہمارے فکر کی رسائی اس تک نہیں ہو سکتی اس لئے اس پر ایمان لانا

پڑتا ہے جسے فلسفی اور ایمان دار اہل دینیات میں یونقی ہے کہ دینیات والا خدا کو اپنے سے اوپر اور اپنے سے باہر تلاش کرتا ہے اور فلسفی اسے فطرت کے اندر ڈھونڈ لیتا ہے۔ بروٹو کے نظام کائنات کی بحث میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ بڑے زور سے اس امر کا دعویٰ کرتا ہے کہ علت کی لامحدودیت سے معلول کی لامحدودیت بالنتیج لازم آتی ہے معلول کی لامحدودیت کی وجہ سے وہ اور اک کی گرفت میں نہیں آسکتا اس لئے خدا کا جو علم بھی نہیں ماحصل ہو ناقص ہے خواہ ہم اسے کائنات کی اصل یا روح رواں کہیں۔ جو علم میں ماحصل ہے اس کا امکان بھی اسی وجہ سے ہے کہ ہم میں بھی وہی روح ہے جو کائنات کی تمام اشیا میں ہے نیا نظریہ کائنات یہ ثابت کرتا ہے کہ اپنے آنا سے بالکل باہر خدا کے مقام کو تلاش کرنا محض دھوکا ہے اور یہ تعلیم دیتا ہے کہ خدا کو ہم اپنے باطن نفس میں تلاش کرنا چاہئے، ”وہ ہم سے خود ہماری نسبت قریب تر ہے“ خدا جس طرح تمام فطرت کی روح ہے اسی طرح وہ ہماری روح کی روح ہے۔

بروٹو کے نزدیک روح کائنات ایک ایسی اصل ہے جو اشیا کو متماور مرتب کرتی ہے، مکان کے ذہنیے سے جو خالی نہیں ہے بلکہ لامحدود وایتھری فضا ہے اسکے ذریعے سے افراد اشیا میں باہمی تفاعل واقع ہوتا ہے سطح مکان اجسام کو مانع نہیں بلکہ خود اسی سے اشیا کا کھری تعلق ممکن ہوتا ہے اسی طرح روح کائنات جو تصورات کی ماحصل ہے خارج سے باطن پر عمل نہیں کرتی اور نہ وہ اشیا سے خارج ہے بلکہ وہی ان کی فطرت کا قانون ہے۔ وہ ایک صنم ہے جو اپنے اندر سے فطری مظاہر کی صورتیں پیدا کرتا اور ان کو ڈھالتا ہے۔ یہ کوئی ایسی روح نہیں ہے جو باہر سے دنیا کو حرکت دے بلکہ یہ خود حرکت کی اصل ہے۔ ہر مقام پر اور ہر ذرہ میں روح کائنات جزئی طور پر نہیں بلکہ کلی طور پر عمل کرتی ہے۔ کائنات کی کلیت تو اس کے اجزا میں نہیں پائی جاتی لیکن روح کائنات ہر جزو میں بطور کل موجود ہے۔ ہر شے میں ایک باطنی محرک، ایک قوت حیات اور ایک ارادہ پایا جاتا ہے جو اشیا کو ان راستوں پر چلاتا ہے جن سے ان کا تحفظ ذات ممکن ہوتا ہے۔ اسی باطنی قیچ کی وجہ سے لوہا مقناطیس کی طرف کھینچتا ہے اور اسی کی وجہ سے پانی کا قطرہ تمام زمین کی طرح گول ہو جاتا ہے کیونکہ

اسی صورت میں اجزا بہترین طور پر مجتمع رہ سکتے ہیں۔ حرکت کی یہ اصل باطن جس کے ذریعہ سے روح کائنات ہر سستی میں اپنا ثبوت دیتی ہے بروٹو کے نزدیک قدیم فلسفہ فطرت کی خارجی محرک قوتوں سے ایک علیحدہ چیز ہے۔ اور اسی لحاظ سے ایک ترقی یافتہ تصور ہے کہ اس میں خارجی قوتوں کو رد کر دیا گیا ہے کیونکہ باطنی علتیں کافی سمجھی گئیں ہیں۔ اس سے قانون جمود کے اختلاف کے لئے راستہ طیار ہو جاتا ہے جس کی طرف بروٹو نے اپنے مکالمات میں اشارہ کیا ہے۔ لیکن اُس کے نزدیک جیسا بیان مذکور بالا سے واضح ہو چکا ہو گا وہ ایک مقصد و غایت سے علی کر لے والی اصل ہے۔ اُس کی فطرت کا لفظاً اُسے تحفظ ذات اور ارتقاء کی طرف لیجا تا ہے۔ مقصدیت اور میکائنت اس تصور میں متحد ہو جاتے ہیں۔ مختلف ہستیوں اور عواملِ اصل باطنی سے اس انداز سے متحرک ہوتے ہیں کہ اُن کی ہستی محفوظ رہتی ہے اور نظام کائنات کسی حالت میں تباہ نہیں ہوتا۔ فطرت کی پیش بینی اور اس کی قوتِ قاطعہ کے مواضع مختلف نہیں بلکہ ایک ہی ہیں۔ اپنی لاطینی اصطلاح De Immenso میں بروٹو نے زیادہ اُتقان سے یہ بتایا ہے کہ فطرت میں کس طرح مقصدیت اور میکائنت کی وحدت پائی جاتی ہے۔ عناصر کی وہ ترکیبیں جو مطابق مقصد نہیں ہوتیں جلدی فنا ہو جاتی ہیں عناصر کے زہانِ وہیم سے آخر کار ایسے مرکبات بھی پیدا ہو جاتے ہیں جو عرصہ ہائے دراز تک اپنے وجود اور قوت کو قائم رکھ سکتے ہیں۔ اسی طریقہ سے اس امر کی توجیہ ہو سکتی ہے کہ کس طرح مدت مدید تک قائم رہنے والے نظامات کائنات پیدا ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ اس توجیہ سے بروٹو زمانہ قدیم کے ذراتیوں کا ہم خیال ہو جاتا ہے جو اسی قسم کے خیالات رکھتے تھے جیسے بوکرٹیٹس Lucritius کی اصطلاحِ نظم سے ظاہر ہوتا ہے تاہم اُس کو پکا یقین ہے کہ الہیت اور بوہیت اس انداز فکر سے خارج نہیں ہوتی۔ اُس کے نزدیک فطرت کی ہر دم نئی اور انجام کار کامیاب کوششیں یہ ثابت کرتی ہیں کہ ان میں ایک ارادہ ہادی پایا جاتا ہے۔ بروٹو کی یہ خصوصیت اظہارِ نسی ہے کہ وہ افلاطونی تصوریت کو فطرت کے موجودی تصور کے ساتھ متحد کرنا چاہتا ہے۔ اپنے ارتقاء کے فکر کی پہلی منزل میں جب اُس نے اخلالِ تصورات لکھی ہے اس نے فطرت کے باہمی ربط میں اس

تصور وحدت کو دریافت کیا۔ لیکن اُس کے بعد اُس نے اور آگے قدم بڑھایا اور
 شائع للبقائیں اُن کو وہی تصور دستیاب ہوا۔ بروٹو نے قوت باطنی پر جو زور دیا
 ہے اُس کی وجہ سے اُس کے تصور فطرت میں ایک شاعرانہ انداز پایا جاتا ہے۔
 کہیں کہیں اُس کا انداز خیال خالص علمی چوہاتا ہے لیکن اُس کی یہ خواہش کہ اُس کو
 ہر جگہ وہی محرکات نظر آئیں جو خود اس کے اندر پائے جاتے ہیں اس خالص علمی
 کوشش میں مانع ہوتی تھی۔ اُس نے ایسے خیالات کا اظہار کیا ہے جو میکا بھی
 فطری سائنس کے قیام کے بعد بھی خالی از دھچپی نہیں اگرچہ وہ اکیلے اس کے
 قیام کا باعث نہ ہو سکتے۔ جن مقامات میں وہ فطرت کے میگا بھی تصور کے قریب
 آجاتا ہے خاص طور پر اُس کا یہ بیان قابل غور ہے کہ حرکت فی المكان تمام تغیرات
 کی اصل ہے۔ فطرت کی تمام جدید سائنس اسی اساس پر قائم ہے کہ
 بروٹو کے فلسفہ میں ارسطو اور افلاطون کے صورت اور مادہ کے فرق
 کے مخالف ہونے کی وجہ سے موجودیت کا رنگ پایا جاتا ہے۔ صورت و مادہ
 کی تیسرے صورتی اور خیالی چیزیں بن جاتی ہیں۔ اور مادہ محض انفعالی اور بے اثر
 اصل رہ جاتا ہے۔ قدیم یونانی طبیعیین کی بیرونی میں اور شاید سراسر اس سے بھی
 متاثر ہو کر بروٹو نے بقائے مادہ کا مسئلہ پیش کیا۔ جج میں سے شائع اور پتے نکلے
 ہیں انیس سے بالیاں نکلتی ہیں بالیوں سے دوٹی بنتی ہے، روٹی سے کیلوں، کیلوں سے خون
 خون سے لطفہ، لطفہ سے جنین، جنین سے آدمی، آدمی سے لاش اور لاش سے
 پھر مٹی۔ اسی طرح مادہ کا تیسرے ہیہم جاری رہتا ہے اور صورت کی تبدیلیوں میں مادہ
 باقی رہتا ہے۔ اور جو صورتیں یہ مادہ خاص حالات میں اختیار کرتا ہے وہ کہیں باہر
 سے نہیں آتیں بلکہ اس کے اندر ہی سے پیدا ہوتی ہیں صنعت مادہ کی ترکیب اور
 تحلیل سے مختلف صورتیں پیدا کرتی ہے۔ برخلاف اس کے فطرت اپنی صورتیں
 اسی شے کے ارتقاء سے بناتی ہے جس کے میلانات اُس کی اپنی طبیعت میں
 پائے جاتے ہیں۔ جو اس کی اصل کے اندر مضمر ہے اسی کو وہ کھول کر پیش کرتی ہوتی
 ہے۔ مادہ ذلیل و خفیر ہونے کے بجائے ایک الہی شے ہے۔ اُم الاشیا ہے
 اور خود فطرت ہے۔ بروٹو کہتا ہے کہ مادہ کی اہمیت اور مہمیت کے خیال نے

کچھ عرصہ تک اس میں پیرائے پیدا کر دی کہ صورتیں فطرت میں معرض خارجی اور
 آئی جانی ہوتی ہیں۔ اس وقت غالباً اس پٹیلینسو کے فلسفہ فطرت کا اثر تھا تاہم اس
 لئے دیکھا کہ ایک ایسی مصدری اصل کی ضرورت ہے جس سے صورتوں کی توجیہ ہو سکے
 صورت اور مادہ فعلیت اور انفعال اصل میں جوہر اشیاء میں متحد ہونے چاہئیں۔
 فعلیت الہی کو اپنے سے باہر مادہ کی تلاش میں نہیں جانا پڑتا، نہ ہی مادہ کو حرکت
 دینے کے لئے کسی خارجی محرک کی ضرورت ہے۔ بروٹو کے ہاں جوہر کی دو قسمیں ہیں
 جنہیں کبھی وہ صورت اور مادہ کہتا ہے اور کبھی روحانی اور مادی جوہر۔ دونوں
 ازلی اور ابدی ہیں۔ روح کائنات کو سرمدی صورت بھی ہے جو تمام پیدا اور ناپید
 ہونے والی صورتوں پر مادی ہے اور وہ روح لامحدود بھی ہے جو روح لامحدود
 کے تغیرات میں باقی رہتی ہے۔ ہر وہ شے جو موجود ہے ذمہ اور موصو رہے۔
 گوانداز زندگی مختلف ہیں۔ کبھی یہ اختلاف ظاہری صورت میں ہوتا ہے اور کبھی میلانات
 میں لیکن وہ ان دو جوہروں کو انجام کار ایک ہی جوہر سمجھتا ہے۔ اُن کی اصل معین
 ایک ہی ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ کائنات میں کثیر جوہر پائے جاتے ہیں۔ جوہر تو
 صرف ایک ہی ہے جو ہستی کی تمام مختلف صورتوں کی تہیں پایا جاتا ہے۔ وہ یہ بھی
 کہتا ہے کہ اشیاء کے اختلافات اُن کے جوہر سے خلق نہیں رکھتے بلکہ اُن کی صورت
 حتیٰ سے پیدا ہوتے ہیں۔ انتہائی وحدت میں جو علم کا نصب العین ہے روح اور
 مادہ کا فرق ناپید ہو جاتا ہے اور اسی طرح صورت اور مادہ، فعل اور انفعال حقیقت
 اور امکان تمام امتیازات اٹھ جاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جوہر سرمدی میں ہستی کے تمام
 اختلافات اور امتیازات ایک وحدت اور ہم آہنگی میں متحد ہو جاتے ہیں اس انداز
 سے کہ کسی سمت میں تغیر ممکن نہیں رہتا نہ ہی کوئی شے اس وحدت کی مخالف ہو سکتی
 ہے اور نہ ہی کوئی شے اس سے مساوات کا دعویٰ کر سکتی ہے کیونکہ اس سے باہر
 کچھ موجود ہی نہیں۔ چونکہ اس کا وجود سرمدی ہے اس لئے اس میں ساعات دوز و
 شب اور سال و صدی کے فرق کم ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح محدود مخلوق مثلاً
 چوہنٹوں اور آدمیوں یا آدمیوں اور ستاروں میں جو فرق ہے وہ جوہر لامحدود و ہمگیر
 کی نسبت سے باقی نہیں رہتا۔ اسی وجہ سے ہماری عقل اس لامحدود وحدت اور

کلیت کو سمجھ نہیں سکتی۔ ہیں اُس کا صرف ایک سبلی تصور حاصل ہو سکتا ہے اور وہ اس طرح کہ اُسے تمام امتیازات اور تقاضات سے مجرور خیال کریں۔ ہم جس شے کو سمجھتے ہیں اُسے ایک وحدت میں لاکر سمجھتے ہیں لیکن وحدت مطلقہ ہماری گرفت سے باہر ہے۔ سبلی دینیات اور اخلاقیات علم کے مسئلہ میں بروہان صاف طور پر کوزانس کا شاگرد ہے۔ وہ اس شکل پر آکر اٹک جاتا ہے کہ خدا کس طرح امکان اور حقیقت دونوں ہو سکتا ہے اگر اُس کی وحدت مطلق ہو۔ کوزانس کی طرح وہ بڑی کوشش کرتا ہے کہ امکان کو خدا کی طرف منسوب کر کے خدا کے تصور کو زندگی سے معز انہ کرے اور اُسے محض ایک ایسی حقیقت نہ سمجھے جو ہمیشہ کے لئے مشکل ہے۔ لیکن اس کی صوفیانہ توجیہ میں امکان اور حقیقت ایک ہو جاتے ہیں۔ یہاں پر اُس کے نظام فکر کی دو زندگی ظاہر ہو جاتی ہے کیونکہ عالم محدود میں امکان اور حقیقت دو مختلف چیزیں ہیں۔ اور اس طرح سے اس عالم محدود اور جو ہر سردی میں ایک زبردست فرق پائی بہتا ہے کیونکہ جو ہر سردی میں امکان اور حقیقت کی مخالفت موجود نہیں۔ اگر جو ہر سردی جس کی وحدت تمام موجودات پر حاوی ہے کامل ہے تو زندگی کے متفاد مظاہر کا ادھر سے ادھر ہوتے رہنا امکان سے حقیقت کی طرف جو بہیم اور عل ارتقا کی معنی دیکھتا ہے؟ صرف اس امر کے تسلیم کرنے سے کہ ہستی کی تہ میں ایک اساسی نقص اور ناگیاری پائی جاتی ہے جس کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ ایک شے فطرت کے ضمن میں موجود ہے لیکن ابھی معرض ظہور میں نہیں آئی یا بقول یعقوب پوہے کے جب تک خدا کی ہستی کے سوال کو فرض نہ کریں تب تک محدود ارتقاء خدا کے تصور کے ساتھ نہیں چل سکتا۔ یہ پوہے کا کمال تھا کہ اُس نے اس حقیقت کو محسوس کیا۔ بروہان غیر شعوری طور پر دو حالتوں کے مابین مذہب ہے۔ ایک طرف صوفیانہ محویت فی الواقعہ اور دوسری طرف کثرت کی طرف زبردست میلان لیکن اُس کا خیال زیادہ تر اسی کوشش میں لگا رہتا ہے کہ ارتقاء سے متواتر اور متخالفات کی تہ میں وحدت سردی کو تلاش کرے۔ وہ اپنے اس نظریہ کی بہت سی تجربی تصدیقات پیش کرتا ہے۔ مادہ کانت نئی صورتوں میں تبدیل ہوتے رہنا اُس وحدت لامحدود کو ظاہر کرتا ہے جس کا تحقق پوری طرح کسی ایک صورت میں نہیں ہو سکتا متفادات

مثلاً کثرت اور اقل، مسرت بے پایاں اور تباہی، پیدائش اور موت، محقق اور نفرت صرف ایک اصل مشترک کی وجہ سے ایک دوسرے میں تبدیل ہو سکتے ہیں۔ تھوڑی تھوڑی متواتر تبدیلیوں سے اتہاد و رجب کی حرارت اتہاد و رجب کی سردی کے ساتھ وابستہ ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں کی اصل ایک ہی ہے (اس خیال کو بروٹ نے ٹیلیسیو کے خلاف پیش کیا ہے) جو شخص فطرت کے رموز کا اعتراف چاہتا ہے اس کو ص سے پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ کس طرح متغادات اور رجب اکثر سے درجہ اقل تک ایک دوسرے میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ فطرت میں ہر جگہ متغادات ایک دوسرے سے مکمل طور پر ایسی ہیں۔ اور اگر ہم زیادہ غور کریں تو ہمیں ہمیشہ وہ اصل مشترک معلوم ہو جائیگی جس کی طرف ان میں سے ہر ایک الگ الگ خود کرتا ہے۔ اگر ہم یہ دیکھیں کہ بروٹ متغادات کی وحدت کے مسئلہ کی تقدیری میں کیا پیش کرتا ہے تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ اس کی کوئی صوفیانہ معیشت نہیں۔ وہ متغادات کے تسلسل کو واضح کرتا ہے نہ کہ ان کی وحدت مطلقہ کو اس طریقہ سے اس کی تعلیم کا انداز موجودیتی ہو جاتا ہے۔ وہ لوگوں کو تاکید کرتا ہے کہ جسد و واسطہ مطلق اور واسطہ کو تلاش کریں اور اسی کو اصلیت قرار دیں جن سے متغادات محدود ہیں وحدت اور تقادون پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کے روح کائنات کے مسئلہ کے بھی معنی ہیں اور یہی خیال وہ پہلے De Umbris Idearum میں ظاہر کر چکا تھا۔ یہ تمام سلسلہ خیالات اس میں ایک روحانی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ تباہی، ٹوٹ پھوٹ، سوء الحاقی اور تکلیف میں وجود کو بس نہیں کرتے۔ ان کا تعلق صرف عالم احساس سے ہے جہاں امکان اور حقیقت ہمیشہ دوش بہ دوش نہیں چلتے اور جہاں متغادات ایک دوسرے سے برسرِ پیکار نظر آتے ہیں۔ جب اس کی طرف نظر اٹھائیں جو سردی ہے تو اختلافات ساقد ہو جاتے ہیں لیکن یہ اس طرح بھی ناپید ہو جاتے ہیں جب ہم ہر شے کی مخصوص انفرادی فطرت کو دیکھیں کہ اس کل میں اس کا کیا مقام ہے جس میں ہمہ ل سے چھوٹی چیز بھی ایک خاص اہمیت رکھتی ہے ہر شے کا اس سے کوئی کچھ انفرادیت میں یہ ایک ایسا وجود ہے جسے کوئی دوسرا وجود محدود نہیں کرتا یہی کمال کا پیمانہ ذات ہے جو کچھ خاص اضافات میں خاص ہستیوں کے لئے بری ہے وہی چیز دوسرے اضافات میں دوسری ہستیوں کے لئے اچھی ہے اس لئے جو شخص

کلیت پر نظر رکھنا چاہئے کہ اس کے لئے اختلاف ہم آہنگی میں تبدیل ہو جاتا ہے
فطرت میرا فطرت سرود کی طرح ہے جس کے ملائے میں بہت سی مختلف آوازیں ہیں
لیکن سب آوازیں ہم آہنگ ہیں لیکن برو نو صرف خیالات کی ان بندوں پر اس ہم آہنگی
سے لطف اٹھا سکتا ہے لیکن جب اس کو زندگی کے حقیقی اختلافات سے واسطہ پڑتا
ہے تو وہ اس کو اس قدر متناقض معلوم ہوتے ہیں کہ وہ محض اور الم اشنا ہو جاتا ہے
یا کم سے کم بے کسی اور بے بسی محسوس کرتا ہے۔ اپنی تصنیف شجاعانہ احساسات
میں اس نے اسی کو اسی نقطہ نظر سے دیکھا ہے کہ

برو نو کے وہ بیانات میں ہیں وہ انفرادی سیرت کو چنانہ کمال قرار دیتا
ہے اور بڑے بڑے فن کے لئے چھوٹے عناصر کی اہمیت کو واضح کرتا ہے
اس کی فرانک فورٹ کی تصانیف میں بیان ہے جاتے ہیں یعنی وہ تصانیف جن میں
برو نو کا تیسرا نقطہ نظر ظاہر ہوتا ہے مبرا کہ Felice Toëce نے بھی بیان کیا ہے وہ
یہاں اپنی لندن کی تصانیف سے بھی زیادہ اس امر سے دور ہے کہ وہ غلام نیوں کی طرح
کسی فوق الفطرت اصل کی طرف رجوع کرے۔ لندن کی تصانیف میں وہ اشیاء کے
باہمی ارتباط اور تعامل پر بہت زور دیتا ہے یہاں پر اس کی توجہ ان انفرادی عناصر پر
منعطف ہے جن کے مابین باہمی تعامل واقع ہوتا ہے یہاں وہ فرد کی جزئیات کو نمایاں
طور پر پیش کرتا ہے مثلاً وہ کہتا ہے کہ کوئی دو اشیاء یا دو حالات یا دو اوقات بالکل
یکساں نہیں ہوتے صرف اشیاء کے اساسی عناصر حقیقت میں جوہری ہیں۔ ہمارے
حواس کو جو شے سلسل معلوم ہوتی ہے وہ حقیقت میں اجزائے لایمجرے سے مرکب
ہوتی ہے جس طرح حد اکائیوں سے بنا ہوا ہے۔ ذرہ یا جزو اقل یا سو ناوہ جزو
ہے جس کے اجزا نہیں ہو سکتے اور جو کسی منظر کا عنصر ترکیبی ہے پھر منظر میں ہیں ایسے
عناصر ترکیبی تک پہنچنا چاہئے جو اس منظر کے ساتھ تحلیل نہیں ہو جاتے۔ ہستی مرکب
جو ہر نہیں ہو سکتی۔ برو نو یہاں واضح طور پر کہتا ہے کہ تقسیم لائق نہیں ہو سکتی اور وہ نہ صرف
طبیعی بلکہ ریاضی دائروں کو بھی الزام دیتا ہے کہ وہ تقسیم لائق نہیں ہو سکتی کہتے ہیں
لیکن اس کے نزدیک بھی اجزائے لایمجرے مطلق نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ قدر است
مختلف درجوں کے ہوتے ہیں اور ایک درجے کے ذروں کے ساتھ دوسرے

درجے کے ذرات بھی ہو سکتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس کے نزدیک ذرے کا تصور ایک اضافی تصور ہے۔ مظاہر حسی کی توجیہ کے لئے ہیں سب سے پہلے جزو لائچرے کی ضرورت پڑتی ہے لیکن اس امر کے فرض کرنے کے لئے کوئی مستقل وجہ نہیں کہ خود اس کے اجزا نہیں ہیں ان اجزا کا ادراک نہ ہونا ایک دوسری بات ہے۔ بروٹو یہاں مقدار اقل کے تصور کا اطلاق بڑی بڑی کھیتوں پر کرتا ہے مثلاً سورج اپنے تمام سیاروں سمیت کائنات کے مقابلے میں ایک مقدار اقل ہے۔ وہ تمام کائنات کو کبھی ایک مونا د کہتا ہے۔ مزید برآں وجود اقل صرف مادہ کا ایک ذرہ ہی نہیں بلکہ ایک قوت فاعلہ روح اور ارادہ ہے۔ اُس کا مقصد خود اُس کے اندر بطور میلان طبیعت موجود ہوتا ہے۔ اس انداز فکر سے مقصدیت اور میکائنت متحد ہو جاتی ہیں اس نقطہ نظر سے بھی بروٹو مونا دات کے مختلف درجے قرار دیتا ہے۔ روح کائنات یعنی خود خدا بروٹو کے نزدیک ایک مونا د ہے۔ یہ یقین لازمی ہے کیونکہ جو ایک فرد نہیں اُس کا حقیقی معنوں میں وجود بھی نہیں خدا مونا دات کا مونا د یا فرد الافراد ہے۔ بالفاظ دیگر وہ تمام انفرادی جوہر ہے اس طریقہ سے بروٹو اپنے اُس خیال کی تشریح کرتا ہے جسے وہ اس سے پیشروانی اطلاوی نظموں میں بیان کر چکا تھا جہاں اس نے خدا کو روح الارواح کہا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بروٹو نے اپنے شروع زمانہ کا بنیادی خیال ترک نہیں کیا کہ تمام اشیاء کی زندگی کا ایک واحد جوہر ہے۔ فطرت کے اتفاقی تصور کے لئے اجزائے لائچرے کی ضرورت کو محسوس کرنے کے بعد بھی وہ اس کا اطلاق مفاد علی مظاہر پر کرتا ہے۔ اور یہ مسئلہ حل شدہ باقی رہتا ہے کہ انفرادی نفسی ہستیوں کا اُس جوہر روحی سے کیا تعلق ہے جس کی وہ جزئی صورتیں ہیں بسلا متنازع میں اس کی دلچسپی کو مد نظر رکھتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ غالباً اس کا خیال یہ تھا کہ موت کے بعد روح میں نئے اجسام اختیار کر لیتی ہیں لیکن اُس نے بنیادگی سے اس عجیب و غریب خیال کی حمایت نہیں کی۔ وہ اسی خیال پر ٹھہر جاتا ہے کہ روحی جوہر بھی مادی جوہر کی طرح صورتوں کی تبدیلیوں میں باقی رہتا ہے لیکن نئی صورتیں لازماً پہلی صورتوں کے مرادف نہیں ہوتیں وہ بقائے حیات اور ارتقاء کے مسلسل کی فطری آرزو کو بہت اہم سمجھتا ہے۔ اور اس کا خیال ہے کہ

یہ بتا کسی نہ کسی طرح پوری ہوگی خواہ حیات آئندہ کی کسی ایک مخصوص صورت پر تین رکھنا ایک دھوکا ہی ہوگا

باوجود اُن بہت سے خیالات کے جن میں بروٹو کی شاعری اس کے نقل پر غالب آگئی ہے اور باوجود بہت سے استعارات اور غیر معقول تخیلات کے جن کو غیر ضروری سمجھ کر ہم نے بیان نہیں کیا، بروٹو کا فلسفہ لغوری تخیل اور کائنات کے علمی تصور کو متحد کرنے کی کوشش ہے جو اُس کے زمانہ کا لحاظ کرتے ہوئے حیرت انگیز ہے۔ بروٹو اس نظریہ کائنات کی اُس صحیح علمی بنیاد سے واقف نہیں تھا جس کو گیلیلیو اور کپلر نے پیش کیا لیکن اپنے فلسفہ کے اکثر مقامات پر وہ ان سے کچھ زیادہ دور نہیں رہتا۔

نظرِ عظیم

بروٹو کی سب سے بڑی کوشش فطرت کا علم حاصل کرنا ہے اور فطرت کا علم اس کے نزدیک خدا کے علم کے مراد ہے۔ علم فطرت کی ترقی کو وہ وحی سمجھتا ہے اسی وجہ سے کوپرنیکس اور گلیکوبراچے کے نظریات کے متعلق اُس نے اس قدر جوش کا اظہار کیا اور ان کے انکشافات کے منطقی نتائج بڑے ذوق و شوق سے اخذ کئے۔ اُس کے نزدیک فکر اور عقل فطرت کی عین کے انکشاف کا محض ایک ذریعہ ہیں۔ اسلئے عقل کو یہ نہیں چاہئے کہ وہ فطرت کی جگہ لے لے۔ وہ افلاطون اور ارسطو پر کچھ تہمتیں کرتا ہے کیونکہ انہوں نے منطقی اختلافات یعنی امتیازات فکر کو یہ فرض کر لیا کہ یہ اسی طرح فطرت کے جوہر میں بھی پائے جاتے ہیں۔ وہ بار بار یہی کہتا ہے کہ منطقی تضادات اور حقیقی وحدت میں تیز کرنا فطری اور الٰہی علم کی بنیاد ہے۔ اس طرح سے ہم اُس غلطی سے بچ سکتے ہیں جو صورت اور مادہ میں فرق قائم کر کے ارسطو نے کی۔ اور عقل سے اس کو علم نہ کر دیا جو فطرت اور حقیقت میں غیر منفاک تھا۔ عقل کو فطرت کی پیروی کرنی چاہئے نہ کہ فطرت کو عقل کی۔ بروٹو کے نزدیک یہ خیال کرنا بالکل غیر معقول بات ہے کہ تضادات جس طرح فکر میں ایک دوسرے سے بالکل الگ

ہوتے ہیں اس طرح فطرت میں بھی ایک دوسرے سے الگ ہیں کیونکہ فطرت میں
 ضدیں ایک دوسری میں تبدیل ہو جاتی ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کا بہت
 قریبی تعلق ہے درآئیکہ نظام منطقی میں ان کے اندر بعد المشتیقین ہوتا ہے کہ
 علم حواس کے متعلق بھی بروٹو یہ تاکید کرتا ہے کہ اچھی طرح تنقید اور تحقیق سے
 فطرت کی فعلیت کو اپنے علم کی فعلیت سے الگ رکھنا چاہئے۔ اس کو تیسرے
 دور میں جہاں اس کے انداز خیال کے ذرائع میلان لئے اس رجحان کی حمایت کی
 ہے یہ اختیار خاص طور پر نمایاں ہے۔ اپنی تصنیف De Minimo میں جس
 میں اُس نے اپنے نظریہ ذرات کی تشریح کی ہے وہ کہتا ہے کہ وہ مونا دات حقیقی
 افراد یعنی ہستی کی اکائیاں میں مد رک نہیں ہوتے۔ اور اک حسی صرف ان کی متحدہ
 فعلیت سے پیدا ہوتا ہے لہذا ہمارے حواس کو جو اختلافات محسوس ہوتے ہیں
 وہ طبعی عناصر میں اُسی حیثیت سے نہیں پائے جاتے۔ بروٹو یہاں تک تو نہیں جاتا
 کہ ایک واحد یکساں مادہ فرض کر لے کیونکہ اس طرح سے یہ سمجھنا دشوار ہو جائیگا کہ
 اور اک حسی کے اختلافات کہاں سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ کہ روشنی سیلاب اور
 خشک مادہ (ذرات) سب ایک ہی قسم کا مادہ ہیں، اُس کی سمجھ میں نہیں آتا۔ اپنے
 اس خیال کے موافق اُس کا نظریہ ذرات صرف خشک یا سٹحکم مادہ سے بحث کرتا
 ہے نہ کہ نور یا اس ایٹھری واسطہ سے جس کے ذریعہ سے ذرات متحد ہوتے ہیں
 وہ یہ نہیں سمجھتا کہ احساسات کے اختلافات کی توجیہ میں جو مشکل ہے وہ خشک
 مادہ میں بھی باقی رہتی ہے کیونکہ خود یہ بھی مختلف صفات حسیہ سے وابستہ ہے۔ وہ
 حسی صفات کی فعلیت کے اصول سے بعید نہیں لیکن پوری طرح اس کو تسلیم نہیں
 کرتا۔ صرف اُن تاثرات کے متعلق جو احساسات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں
 وہ کہتا ہے کہ وہ محض نفسی، اعتباری اور اضافی ہوتے ہیں۔ اُن کی صحت کا مدار
 نفس مد رک پر ہے جس کی تشیخ کا اظہار ان سے ہوتا ہے۔ یہی خیال ایک مد تک
 اخلاقی اور جالیاتی تفورات کے متعلق بھی صحیح ہے۔ تاہم بروٹو کا خیال ہے کہ ہستی
 میں غیر فی نفسہ کا بھی وجود ہے جسے صرف عقل محدود انسانی نقطہ نظر کو چھوڑ کر دریافت
 کر سکتی ہے۔ غیر کالین اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے کہ اُس سے صرف فطرت انسانی ہی

کا تعلق ظاہر نہ ہو۔ بروہ کے تصور فطرت کا لازمی منطقی تقب یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح کائنات میں کوئی مطلق تعین مقام ممکن نہیں یعنی تعین مقام لمے جہات کا امکان نہیں اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے کہ اخلاقی یا جہالتی تعین کسی مخصوص نفسی بنیاد سے الگ پایا جائے۔ اس مسئلہ میں بروہ ابھی کو پر نیکی نہیں ہوا۔

اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ وہ اپنے مفروضہ کو بھی ترک نہیں کر سکتا کہ ہمارے علم میں ہستی کی فطرت باطن کا اظہار اور اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ فطرت جس پیمانہ پر اُدھر سے نیچے اترتی ہوئی جزئیات کو پیدا کرتی ہے اُسی پیمانہ پر ہم اپنے علم کے ذریعہ سے قوانین عامہ تک محدود کرتے ہیں۔ تخلیق ایک سطح کا نشر ہے اور ہمارا علم ایک سطح کا لطف۔ دونوں قسم کے اعمال ایک دوسرے کے بالکل مطابق ہوتے ہیں۔ کسی چیز کو سمجھنا اس کا مختصر طریقہ سے اظہار کرنا ہے۔ تمام علم ایک اختصار ہے کہ چونکہ وہ کثرت میں وحدت تلاش کرتا ہے اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وحدت اشیاء کی مین ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ بروہ تو یہاں صورت فکر کو ہستی کی طرف منسوب کر دیتا ہے صرف اتنا ہے کہ یہ صورت اختیار کی نہیں بلکہ وحدت کی ہے۔ وہ وحدت کو اختلاف سے زیادہ اساسی سمجھتا ہے لیکن دونوں کا وجود لازمی ہے۔ جو اہم مسئلہ اس میں مضمر ہے بہت عرصہ گزر گیا پیشتر اس کے کہ پھر اُس پر کوئی غور کرے۔ بروہ ان کے نزدیک علم کا مقصد اعلیٰ ہی خود علم کی حد ہے۔ وحدت مطلق تک مقابلہ اور اختیار کرنے والے فکر کی رسائی نہیں ہو سکتی ہم کوئی ایسا تصور قائم نہیں کر سکتے جو اس کو ظاہر کر سکے، وہ صرف ایمان کا معروض ہو سکتی ہے۔ جس طرح یہ وحدت فطرت میں ظاہر ہوتی ہے، یا روح کائنات ہونے کی حیثیت سے وہ فلسفہ کا موضوع ہو سکتی ہے۔ لیکن روح کائنات روح فطرت یا جو ہر الجواہر ہونے کے لحاظ سے بھی یہ وحدت تمام تنافلات سے ماوراء ہے صورت اور مادہ حقیقت اور امکان یا نفس اور مادہ کا فرق اس میں نہیں پایا جاتا۔ یہ بھی سرحد سے پرے ہے۔ بحوالہ اس کو زانوس جس کے خیالات سے بروہ کو اس مسئلہ میں بہت متاثر ہوا ہے اس مقام پر ایجابی و مینات کی طرف عبور کر گیا اور جوں جوں عریض ہوتا گیا اس سے زیادہ وابستہ ہوتا گیا لیکن بروہ تو یہاں پر ایک لمحہ کے لئے

توقف کر کے بیکار سمجھا ہے کہ نہایت گہری فکر والے پارسا اہل دینیات نے یہی تعلیم دی ہے کہ برہنہ تقرر کے سکوت سے خدا کی زیادہ تعلیم و تحکیم ہوتی ہے اور انھوں نے سبلی دینیات پر ترجیح دی ہے۔ یہ کہہ کر بروٹو بھی فطرت کی طرف محو کر آتا ہے اس کا زربان علم بام مقصد تک نہیں پہنچتا اور وہ خود بھی اس زربان کے وسط میں کھڑا اڑ پڑھنے کی کوشش کر رہا ہے۔

بروٹو کے نزدیک ایجابی دینیات کی اہمیت بھٹن علی ہے نظری نہیں وہ اپنے نئے نظام ہدایت کی حمایت میں لڑتا رہا جس کی، انجیل پر ایمان رکھنے والوں نے بہت مخالفت کی ماسکلی بنائے استدلال وہی سنی جو بعد میں گیلیلیو اور کیپلر نے اختیار کی کہ مدد صحت مقدسہ اشیاء طبیعی کے دلائل اور نظریات عقلی بحث نہیں کرتے، دلوں کی رہنمائی اور اخلاقی ہدایت ان کا مقصد ہوتا ہے مدد اسی لئے ان کو ایسی زبان استعمال کرنی پڑتی ہے جو سب کی سمجھ میں آسکے اس طرح سے وہ ایک بے صبر اور کٹر برہنہ کو خاموش کرنا چاہتا تھا۔ اس کو خودیقین تھا کہ اس کا فلسفہ کسی اور فلسفے کی نسبت سچے مذہب کا بہت زیادہ حامی ہے۔ کیونکہ یہ تعلیم دیتا ہے کہ ہستی پائی ملت کی طرح لامحدود ہے اور باوجود تفسیر کے کوئی طے مطلقاً نہیں ہوتی اس اقتباس میں مذہب مسئلہ کے متعلق بروٹو کا انداز طبیعت نہایت واضح طور پر معلوم ہو سکتا ہے۔ اور محلوں پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ دولت علم کو ایک خاص طبقہ کیلئے مخصوص سمجھتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ ایمان اُن جاہل اور ناتراشیدہ لوگوں کے لئے ہے جو اسی قابل ہوتے ہیں کہ اُن پر حکومت کی جائے لیکن فکر سوچنے والی طبیعتوں کیلئے ہے جو خود اپنے اوپر اور دوسروں پر بھی حکومت کر سکتی ہیں۔ ہم کو کوئی تعجب نہیں چتا کہ ہر سمت سے سکواس اتحاد کا احساس ہوا خصوصاً جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس کو مذہبی نقصات سے کس قدر شدید جنگ کرنی پڑی۔ جہاں وہ فہمائیاں بہت چمک کرتا ہے تو وہاں کیتھولک مذہب نہیں بلکہ پراٹسٹنٹ مذہب ہدف ملامت ہوتا ہے۔ اور پراٹسٹنٹ تھا کہ اسے خطرہ تھا کہ مذہب کے مفید عمل نتائج پراٹسٹنٹ مذہب خصوصاً کالونیت میں ناپید نہ ہو جائیں۔ کیونکہ اس سے باغیانہ خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ قریبی رشتہ داروں میں لڑائی جھگڑائے ہو جاتے ہیں۔ خانہ جنگی ہو جاتی ہے۔ اور اعتقادات کی لائنیں بھینسیں

تسبیح پڑتی ہیں۔ ہر نریشی عالم اعتقادات کی فرست بنانے کے لئے مہیا رہتا ہے۔ اور
معتدلی چوتھا ہے کہ تمام لوگ اپنے اعمال کو اس کے مطابق کریں۔ ہر وہ لوگو یہ بات بھی بہت
قابل اعتراض معلوم ہوتی ہے کہ پروٹسٹنٹ مذہب اعمال کے مقابلہ میں ایمان کو ترجیح
دیتا ہے۔ ہر وہ لوگ کے نزدیک اس سے بے تہذیبی اور وحشت کا راستہ کھل جاتا ہے
اس خیال کی وجہ سے لوگوں میں یہ میلان پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے آبا و اجداد کی
کارگزاریوں کا شرکھاتے ہیں اور خود کچھ نہیں کرتے۔ شفا خانے، مرغیہ خانے،
در سے، یونیورسٹیاں سب قدیم کلیسا کی بنائی ہوئی ہیں نئے کلیسا کی پیداوار نہیں۔
اور یہ نہایت شرمناک بات ہوگی کہ اعمال پر الزام لگاتے ہوئے نیا کلیساں بیڑوں
سے قائم بھی اٹھائے۔ یہ لوگ بجائے اصلاح کے مذہب کی غیروں کو دور کرنا چاہتے
ہیں۔ یہ خیالات ظاہر ہے کہ ہر وہ لوگو جنہو، فرانس اور انگلستان کے تلخ تجربوں سے
پیدا ہوئے۔ پروٹسٹنٹ تحریک میں حیات نوع کے جو ایشیم تھے وہ ہر وہ لوگ نظر
سے ادھل رہے۔ اُس زمانہ کے بچان اور باہمی الزامات کے طوفان میں یقیناً
یہ تہذیب شوار ہو گا کہ تحریک جدید کی روح لوگوں پر اچھی طرح سے واضح ہو سکے۔ صاف ظاہر
ہے اُس کی ہمدردی کلیسائے قدیم کی طرف ہے اور وہ اپنے بے گھر ہونے کو بھی
محسوس کرتا ہو گا۔ کائنات کی لاتناہی فضاؤں میں گھومنے والے خیال نے اُس
کے لئے دشوار کر دیا کہ وہ اس مجیدہ عالم انسانی میں اپنا صحیح مقام تلاش کر سکے۔
وہ یہ نہ سمجھ سکا کہ پروٹسٹنٹ مذہب روحانی عالم کی کو برنیکیت ہے کیونکہ یہ ہر فرد کو
مرکز کائنات بنانا چاہتی ہے پروٹسٹنٹ کے یہاں فقیہوں کے غرور علم اور تعصب
نے اُس کو اصل حریت کی طرف سے اندھا کر دیا جس کو اس تحریک نے شروع کیا
لیکن یہ صحیح ہے کہ وہ آغاز محض سے آگے نہیں بڑھا گا

اپنی استعاراتی لقائیں میں ہر وہ لوگ بہت سے اعتقادات مثلاً تجمہ
یعنی آدمی کا اوتار بننا اور عشائے ربانی کے مسج کے خون اور گوشت میں تبدیل ہونا
پر تہذیبی اڑائی ہے۔ اسی وجہ سے وہ ملعون اور قابل سزا قرار دیا گیا اگرچہ وہ الجحج
کرتار ہا کہ اُس کے فلسفہ میں کچھ مذہب کا لفظ نظر خاص طور پر نمایاں ہے تاریخ کے
مسج اور اعتقاد کے مسج میں اُس نے جس بڑی فسوق کو ظاہر کیا ہے وہ نہایت

دھمپ ہے۔ Spaccio جہاں ستاروں کا صلاح پیش ہے۔ Shiron the Centaur
انسانی سردالافس خرائی پر بھی بحث ہوتی ہے۔ موموں میں سحر چائیروں کی دوسری عظمت
پر مٹھ کر اڑاتا ہے جس کی دو نظروں کے باوجود ایک شخصیت ہے۔ لیکن اس کو یہ کہا
جاتا ہے کہ وہ اپنی عقل کو مدد کے اندر رکھے۔ زیوس کہتا ہے کہ جب وہ اس زمین
پر تھا تو اس نے چائیرزوں کو انسانوں میں نہایت سچا پایا۔ وہ ان کو فنون شفا
تلقین سکھاتا تھا اور ستاروں کی طرف جانے کا راستہ بتاتا تھا۔ اسی لئے جانے لے سکے
کہ اس کو آسمان سے نکال دیا جائے اُسے اُس کے منبع کے قریب جگہ دی گئی اور
وہ اس کا واحد پرہیز قرار پایا۔ اس مخصوص انداز سے بروٹس کے میسائیت سے
تعلق پر روشنی پڑتی ہے۔ میں کوئی تعجب نہیں کہ کامرڈنل ہمارے اس کے نزدیک اس کے
کچھ معنی نہ تھے۔

اخلاقیاتی تصورات

بروٹس نے اخلاقیات پر کوئی مرتب نظام نہیں چھوڑا اگرچہ Spaccio کے دیباچہ
میں وہ کہتا ہے کہ اس کا ارادہ ہے کہ ”نور باطنی کی بنا“ پر فلسفہ اخلاق لکھے۔ ہم یہاں
انسی ”نور فطرت“ سے دو چار ہوتے ہیں جو سولہویں صدی میں آزادانہ حیثیت سے
ایک نہایت نمایاں مسئلہ ہو گیا۔ بروٹس بھی اس تجویز کو عمل جامہ نہ پہنا سکا۔ برخلاف اس
کے اپنی دو استعاراتی تصانیف میں اس نے دو تہیدیں اس پر لکھیں (جو بہت فاحش
کا اخراج اور شجاعانہ تاثرات)؛

یہ دو تصانیف ایک دوسرے کی مخالف معلوم ہوتی ہیں اگرچہ ان دونوں
کے درمیان وقت کے لحاظ سے متضاد ہی وقفہ ہے Spaccio رجائی ہے۔ اس
کا موضوع حیات السانی کی اجتماعی حیثیت ہے۔ برخلاف اس کے شجاعانہ تاثرات
میں بروٹس ہر فرد کی بیکار باطنی سے آشنا کرتا ہے۔ وہ سی پیٹم کے الم پر روز
دیتا ہے گو یہ اس امر کی شہادت ہے کہ انسان اپنے آپ پر نصب المینی حقوق کو تسلیم
کرتے ہیں۔ یہاں پر ایک فرد کی ذاتی بیکار کا لفظ کہیں پایا گیا ہے تاکہ جماعت یا قوم

کی پیکار کا۔ یہ تصنیف صرف منتخب لوگوں کی افلاقیات ہے جنہیں خود اپنی زندگیوں میں
 بلدیوں اور پستیوں کا احساس ہوتا رہتا ہے۔ دوسری تصنیف سب کے لئے ہے۔
 Spaccio کا مضمون ایک کہانی کی صورت میں بیان کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ
 زیوس جس سے مراد سب سے بڑا دیوتا نہیں بلکہ ہر فرد انسان ہے کیونکہ اُسے
 الہی قوتیں پائی جاتی ہیں عالم سماوی کی اصلاح کا ارادہ کرتا ہے۔ وہ دیوتاؤں کو مخاطب
 کر کے کہتا ہے ”ہمارے شرمناک فحش ستاروں میں مثبت ہیں آؤ ہم چائی کی طرف
 یعنی خود اپنی فطرت کی طرف جو دیکریں ہیں۔ چاہئے کہ ہم عالم باطنی کی اصلاح کریں۔ پھر
 خارجی عالم کی سبھی اصلاح ہو جائیگی۔ اور یہ اصلاح اس طرح عمل میں آتی ہے کہ ستاروں
 کے نام بدل دئے جاتے ہیں اور دیوتاؤں اور حیوانوں کی کم و بیش مبہم شکلوں کی
 بجائے مختلف نیکیوں کے نام اُن کو دئے جاتے ہیں۔ اس تحقیق میں کہ عالم سماوی
 میں کون نیکیوں کی نمائندگی ہو برو کو جدید اصطلاح کے مطابق تمام ”اشنان کی تثنیں“ کو
 تبدیل کرتا ہے۔ اُس نے اس کی شرح و لبظ بہت طویل کی ہے لیکن بہت سے
 دلچسپ واقعات اُس میں آتے ہیں۔ یہاں پر صرف چند خصوصیات کا ذکر کرنا مناسب ہوگا۔
 نئی ترتیب میں سب سے اعلیٰ مقام صداقت کا ہے جو سب پر مکاراں ہے
 اور سب کا مقام معین کرتی ہے تمام اشیاء کا دار و مدار اُسی پر ہے۔ اگر ہم کوئی ایسی
 چیز فرض کر سکیں جو صداقت سے جھٹلاتا ہے اور اُس کی صحت کو معین کرتی ہے۔
 تو یہ شے اصل صداقت ہوگی اس لئے کوئی شے صداقت سے بڑھ کر نہیں ہو سکتی
 لوگ اس کی تلاش کرتے ہیں لیکن صرف چند اس کو پہچان سکتے ہیں۔ اکثر اوقات
 اُس کی مخالفت کی جاتی ہے لیکن اس کو کسی کی حمایت کی ضرورت نہیں کیونکہ جتنی اس کی
 مخالفت کی جائے اتنی ہی وہ نشو و نما پاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ صداقت کی اس تثنیں کا
 برو کو اس پیکار سے شغلی ہے جو جدید نظریہ کائنات کے لئے اُسے کرنی پڑی اور
 اُس کے اس خیال سے بھی کہ ان نئے خیالات سے نفس میں وسعت اور شرافت
 پیدا ہوتی ہے۔

برو کو کے تصور کائنات میں اشیاء لازمی باہمی ربط اور ایک کا دوسرے
 میں تحلیل ہو جانا بڑی اہمیت رکھتا ہے روح کی زندگی معمولات میں ہی قائم و دائم رہتا

مسلم ہوتا ہے۔ اگر تغیر نہ ہو تو لذت بھی نہ ہو اور لذت کے لئے پہلے الم کا ہو نامشرطاً لازم ہے ہر لذت کا احساس ایک عبور اور ایک حرکت ہے لہذا کوئی لذت نہیں جس میں الم کا اختلاط نہ ہو اذہد کے اس تعلق سے پشیمانی اور توبہ ممکن ہوتی ہے اور زندگی کی موجودہ سطح سے بلند تر مرتبے کی خواہش پیدا ہوتی ہے زیوس کے لئے یہی امر اپنی اور تمام دیوتاؤں کی اصلاح کا محرک ہے سب کچھ بدل جاتا ہے صرف صداقت باقی رہتی ہے اور صداقت ہی کے نور ہدایت سے اصلاح عمل میں آتی جاتا ہے ہیراکلیٹوس کی طرح بردوان دو خیالات پر بدستور قائم رہا ایک توبہ کفین ایک دوسرے میں تبدیل ہو جاتی ہے اور دوسرا یہ کہ تمام تغیرات میں صرف قانون کائنات کو ثبات ہے لہذا یہ قدرتی بات ہے کہ صداقت اور توبہ دو نواس کی اخلاقیات میں پائے جاتے ہیں اس نئے نظام میں توبہ راج ہنس کی طرح ہے وہ دریاؤں پر اور تالابوں پر صفائی اور تزکیہ کے لئے آتی ہے توبہ کو حالت موجودہ پر افسوس ہوتا ہے اور اس خیال سے صدمہ ہوتا ہے اور اس بری حالت میں وہ مطمئن رہی وہ ادنیٰ طبقات سے بلند ہو کر آفتاب صداقت کی طرف پرواز کرنا چاہتی ہے گو غلط فہمی اس کا باپ اور غلام کاری اس کی ماں ہے لیکن اس کی اپنی فطرت الہی ہے وہ کھاب کے قبول کی طرح ہے جو کانٹوں میں پایا جاتا ہے یا شرار کا آتش ہے جو جامد اور ٹھنڈے جھاق سے نکلتا ہے کہ

اس نئے نظام میں جو چیزیں عالم سماوی میں جگہ حاصل کرنا چاہتی ہیں ان میں سے ایک فرصت بھی ہے۔ وہ نوع انسان کے فرخندہ ایام طفولیت کی تعریف کرتی ہے جب انسان کام کرنے پر مجبور نہیں تھا اور سوسی ہیٹم کی بیٹابی اور غم موجود نہ تھا اور جب نہ صرف ربخ ناپید تھا بلکہ بدی اور گناہ کا بھی وجود نہ تھا۔ عہد زمیں کی اس قصیدہ خوانی کا زیوس یہ جواب دیتا ہے کہ انسان کو عقل اور ہمت اس لئے دی گئی تھیں کہ انھیں استعمال کرے اور اس کا کام صرف فطرت کے اشارات کی پیروی کرنا ہی نہیں بلکہ اپنی روح کی قوت سے ایک دوسری اور بلند تر فطرت کا پیدا کرنا ہے اس کے بغیر وہ اس زمین کا دیوتا ہونے کی حیثیت سے اپنا وقار قائم نہیں رکھ سکتا عہد زمیں کی فرصت میں انسان نیکی سے اسی طرح معراثے جس طرح

اب حیوان ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس حالت میں وہ حیوانوں سے بھی زیادہ جس ہوں بابت اور پیکار زندگی سے محنت پیدا ہوئی نہ ہوں تیز ہوا اور نون پیدا ہوئے اور ذہن و ضروریات کی مجبور یوں سے روح انسانی کی گہرائیوں سے نئے اور حیرت انگیز کھنڈات معرض ظهور میں آتے رہتے ہیں اسی طرح سے انسان بہیمیت سے دور اور البیت سے قریب ہوتا جاتا ہے یہ بھی صحیح ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ ظلم اور حسد کی بھی ترقی ہوتی ہے لیکن حالت بہیمیت میں نہ نیکی کا وجود ہوتا ہے اور نہ بدی کا۔ ہیں بدی کے عدم کو نیکی کے وجود کا مرادف خیال نہیں کرنا چاہئے تصرف ذات وہیں ہو سکتا ہے جہاں کوئی مخالف قوت مغلوب کرنے کے لئے موجود ہو ورنہ حیوانوں کی بے حس کو نیکی کہنا پڑیگا۔ ٹھنڈی اور سست طبیعتوں میں عصمت کوئی نیکی نہیں شمالی یورپ میں باعصمت کوئی خاص خوبی نہیں لیکن فرانس اور اطالیہ جیسے گرم ممالک میں اور سب سے زیادہ افریقہ میں تنہا عصمت ایک نیکی ہے۔ وہ اس تجربہ پر پہنچتا ہے کہ فرصت صرف محنت کے ساتھ قابل قبول ہو سکتی ہے۔ کام اور آرام سے ملکر فطرہ فطرت کا زیر و بم بنتا ہے۔ ایک بلند فطرت روح کے لئے فرصت سب سے بڑا آداب و جہان ہے جیسا کہ وہ محنت شاقہ کے ساتھ نہ پائی جائے۔ اپنی تصنیف تاثرات شجماؤں میں بھی اُس نے اس بحث پر بڑا زور دیا ہے کہ تاثر کی زندگی اس وجہ سے کہ اُس میں انتہائی نقادان پائے جاتے ہیں اُن لوگوں کے لئے جو بہیمیت سے گزر گئے ہیں ضرور ملطف اور مخلوط ہوگی۔ اسی لئے پیچیدگی اور تقاضے تاثر کا معیار ہے احمق شخص کبھی حالت موجودہ سے باہر نگاہ نہیں ڈالتا۔ وہ نہ ماضی سے آگاہ ہوتا ہے اور نہ مستقبل سے۔ نہ اُس متفاد حالت سے آگاہ ہوتا ہے جو اُس سے اس قدر قریب ہے اور نہ اُس قید سے جو ابھی معرض امکان میں ہے۔ اُس کی مسرت بے غم بے خوف اور بےیشانی ہو سکتی ہے۔ جہالت، مسرت حسی اور لطف حیوانی کی ماں ہے۔ جو شخص اپنے ظلم میں اضافہ کرتا ہے وہ اپنی تکلیف میں بھی اضافہ کرتا ہے ظلم کی ترقی سے بہت زیادہ امکانات نظر آتے ہیں اور ہم بلند تر لغب العین پیش نظر رکھتے ہیں جس تک پہنچنا مشکل ہوتا ہے شجماؤں احساس اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ ایک شخص کسی بلند مقصد کے لئے سعی کرنے میں اس لئے باز نہیں رہتا کہ اس میں تکلیف

اور محنت پڑتی ہے۔ پروانہ جو شمع پر گرتا ہے اُسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ اُس کی موت ہے۔ بہادر آدمی تکلیف اور موت کو جانتے ہوئے نور کی طرف جھکتا ہے کیونکہ اسے معلوم ہے کہ رنج اور خطرہ صرف جو اس کے محدود لفظ نظر سے بڑا معلوم ہوتا ہے۔ اور سرمدیت کے لفظ نظر سے اس میں کوئی برائی نہیں۔ یہ لازمی ہے کہ تمام اعلیٰ متناہیں درد سے ہم آغوش ہوتی ہیں کیونکہ ہم تنہی ترقی کرتے جائیں۔ ہمارا نصب العین ملہ ہوتا جاتا ہے۔ ہم بے پروائی سے جہاز زندگی میں بچھ کر چل دیتے ہیں لیکنی مقولہ دور جا کر دیکھتے ہیں کہ سمندر ناپید اکنا رہے۔ اور ہم جو اس اور نگر سے مغلوب ہو جاتے ہیں جیسے جیسے ہماری مقصد برآسی ہوتی جاتی ہے ہیں اور صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تسکین کامل ناممکن ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارا معروض متناہی محدود ہے اور اسی سے ہماری محدود فطرت میں ایک کشمکش اور غش موجود ہو جاتی ہے تاہم اس آتش الہی کے شعلوں کا ہماری طبیعت میں بھڑک اٹھنا ہمارے لئے باعث تسکین ہوتا ہے گو اُس کے ساتھ درد بھی وابستہ ہو۔ یہ تحفظ ذات کی ایک بلند تر صورت ہے جو ہماری طبیعت میں محرک ہوتی ہے کہ ہم نصب العین کیلئے اپنی کوشش کو جاری رکھیں خواہ ہمارا راستہ کتنا ہی خار دار ہو۔ ارادہ ہر منزل میں کسی نہ کسی طرح کے عشق کے زیرِ عنان ہوتا ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ یہ عشق کسی ایسی چیز کا ہو جو فرد کی محدود دہشتی سے بالکل پرے ہو گا

یہ تمام سلسلہ فکر نہ صرف اس لئے دیکھپ ہے کہ اس میں ان تمام اعتراضات کے جواب موجود ہیں جو اس جدید زمانہ میں بھی اخلاقیات کے ہر اس نظام کے خلاف کئے جاتے ہیں جس کا سیار سرت یا فلاح ہوتا ہے۔ بلکہ اس لئے بھی کہ برادوں کی اخلاقیات قدما و ارازمہ متوسط دونوں کی اخلاقیات کے خلاف ہے۔ اصداہ کی پیکاریں شریک ہونا اور اپنے چار بہتی کو کسی لامحدود کے سمندر میں ڈال دینا برادوں کے لئے اعلیٰ ترین نصب العین ہے۔ اُس کے نزدیک اس طریقہ سے حیات باطن میں ایک ایسی ثروت پیدا ہوتی ہے جو کسی سکون سے پیدا نہیں ہو سکتی۔ اُس کی تصنیف ہم کو خواہ کتنا ہی افلاطون اور فلاطینوس کے مشابہ معلوم ہو بروہو خود جن کا ذکر کرتا ہے تاہم وہ زمانہ جدید کا مفکر معلوم ہوتا ہے۔ اپنی

اطلاقیات میں اسے لینگ *lessing* اور کانٹ کے اس خیال کی پیش بیانی کی ہے کہ
 لامتناہی کوشش زندگی کا اعلیٰ ترین مقصد ہے۔ اسی طرح عہد زریں کے تصور کے
 متعلق اس کا جو خیال ہے وہ تاریخ تمدن کے جدید تصور سے ملتا جلتا ہے۔ اپنے
 تصور کائنات کی طرح اطلاقیاتی تصورات میں بھی وہ دور کی افق کو پیش نظر رکھتا
 ہے اور اسے یہ یقین ہے کہ یہ افق اور زیادہ وسیع ہو سکتی ہے۔

باپھب روم

TOMASSO CAMPANELLA ٹوماسو کمپانلا

برہنوں کی طرح کیا بلا بھی ایک راہب تھا جو اپنے زمانہ کے نئے خیالات سے آشنا اور ان کے قبول کرنے پر آمادہ ہو گیا۔ لیکن اس میں ایک حد تک رد عمل بھی پایا جاتا ہے۔ وہ نشأت جدیدہ کے بھاء سے اس امر میں متفق ہے کہ ایک نئی سائنس اور ایک نیا فلسفہ پیدا ہونا چاہیے کیونکہ کتاب فطرت اب اس انداز سے کھولی گئی ہے کہ پہلے کبھی اس طرح نہ کھلی تھی۔ لیکن اس تعاضد کے لئے اس کے پاس ایک اور عجز بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ قدیم فلسفہ غیر عیسوی اور بے دینی تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ارسطو کا فلسفہ کسی طرح بھی کلیسا کے دین سے متحد نہیں ہو سکتا اگرچہ تمام ازمہ متوسطہ کے دوران میں یہ ممکن خیال کیا جاتا تھا۔ اگر کلیسا کو زندہ رہنا ہے اور اگر اُسے دنیا کی ان اقوام کے سامنے ذلیل چولنے سے بچنا ہے جن میں ایسی تہذیب ہو جو کلیسا کے اندر نہیں پائی جاتی تو یہ لازمی ہے کہ فطرت اور مملکت کے متعلق نئے نظریات پیدا ہوں اور ایک مطلقاً نیا فلسفہ ظہور میں آئے۔ کیا بلا کی طبیعت میں نشأت جدیدہ کی بے باک امیدیں کلیسا کے سامنے ایک دغا دار کی طرح کے عجز و انکار کے دوش بدوش پائی جاتی ہیں۔ وہ اس کا قائل نہیں کہ برہنوں کو اس کے علمی خیالات کی وجہ سے ہلا دیا گیا کیلیلو کی حمایت میں وہ کلیسا کو

یہ نصیحت کرتا ہے کہ تجربہ کی بنیاد پر جو تحقیقات کی جائے اس کی اجازت ہونی چاہیے کیونکہ اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو کتاب فطرت صحف مقدسہ کے مطابق ثابت ہوگی لیکن جب کلیسا نے گیلیلیو کی نئی ہیئت کو غلط اور ناجائز قرار دیا تو کلیسا نے بھی سر تسلیم خم کر دیا۔ یہ احساس اس کے لئے کسی ذرا باعث تسکین تھا کہ اب اس کے لئے یہ لازمی نہیں کہ وہ اس تصور فطرت کو ترک کر دے جو اس نے گیلیلیوس سے حاصل کیا تھا اور جس کی اشاعت وہ اپنی پہلی تصانیف میں کر چکا تھا۔ اس کوشش میں کہ مدرسیت پر ایک نئے فلسفہ کی بنیاد رکھے بہت سے لوگ اس کے جانی دشمن ہو گئے اور غالباً اس کے زیادہ عرصہ تک قید رہنے کی یہی وجہ تھی۔ اس کی شخصیت بڑی الم انگیز معلوم ہوتی ہے کیونکہ کلیسا کے عہدہ داروں نے جنہیں روایتی مسائل کی ہر قسم کی تبدیلی سے ڈر لگتا تھا مدرسیت کے خلاف اس کی جدوجہد کو ناراضگی کی نگاہ سے دیکھا۔ کلیسا کے متعلق اس کی تمام سرگرمی اس کے کسی کام نہ آئی۔ ذہنی طور پر بھی وہ ماضی کی قوتوں کو مغلوب نہ کر سکا بڑے بڑے معنی خیز خیالات اس کی طبیعت میں پیدا ہوتے تھے لیکن وہ انہیں مدرسیت اور تصوف کا جامہ پہناتا تھا۔ اور جب وہ انہیں مجبور کے سامنے پیش کر سکا تو دیکھا کہ اس سے پیشتر دوسرے طریقے سے زیادہ وضاحت سے اور اس زمانہ کی سائنس کے زیادہ مطابق بیان کر چکا تھا۔

کیا ناسٹاں میں سٹیلا کالابریا Stilo Calabria کے مقام پر پیدا ہوا اُس نے ایٹا پہلا نام گویا وانو Giovanni بدل کر ٹوماسو Tomasso نام رکھا جبکہ چودہ برس کی عمر میں وہ ڈومینیکن Dominican سلسلہ میں داخل ہوا۔ اس نے خوب اقبال کیا ہے کہ اُس نے یہ راہ صرف مذہبی جذبہ کی وجہ سے اختیار نہیں کی بلکہ زیادہ تر اس امید سے کہ خلفاء میں زیادہ آسانی سے وہ اپنے مطالعہ کو جاری رکھ سکے گا اس کی سرگرمی اور تیز فہمی کی وجہ سے بہت جلد دوسرے راہب اس کی طرف متوجہ ہوئے اور اس سے خوف کھانے لگے۔ اس طرح کے فلسفے کے خلاف وہ ایسے قوی دلائل پیش کرتا تھا کہ اُس کے متعلق یہ خیال ہو گیا تھا کہ اس کو کسی فوق الفطرت طریقہ سے یہ خیالات حاصل ہوتے ہیں اور ممکن ہے کہ لوگوں کے اس شہرہ کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہو کہ وہ ”مخفی علوم کی طرف مائل تھا۔ ٹیلیسپیو کے فلسفہ فطرت نے اُس میں بڑا ذوق و شوق پیدا کیا اور

اس پر بڑا مدد ملتا تھا کہ اس معرابل فکر سے ملنے کی اس کو اجازت نہ ملی۔ وہ پہل مرتبہ تب ہی اس کو دیکھ سکا جبکہ وہ تابوت میں پڑا تھا۔ وہ ٹیلیسیہ کے فلسفہ کے بنیادی نکات میں اس کا پیرو ہے اور بڑے جوش سے اس کی حمایت کرتا ہے۔ لوگوں کی دشمنی سے بچنے کے لئے وہ روم چلا گیا اور وہاں سے فلارنس اور پاؤدو کا رخ کیا۔ باقاعدہ پرووینسی کی کرسی اس کو نہیں نہ ملی جہاں سے وہ اپنے نئے خیالات کی تشریح کر سکتا تو

لوگوں کو اس نئی تعلیم کے متعلق بہت شبہات تھے۔ کیا عوام کے فکری لئے اس سے چرا لئے گئے اور وہ اس کو پھر تب ملے جب وہ شمالی اطالیہ سے واپسی پر روما کی عدالت احتساب کے سامنے پیش ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں عدالت کی تحقیقات میں آسانی سے اس کا چمٹکارا ہو گیا لیکن اپنے وطن میں اس کو زیادہ مشکل پیش آنی سلطنت ہسپانیہ سے بیزاری اور لوگوں کے عام چہچہان طبع کی وجہ سے کالابریا میں پھیل چکی تھی کیا لاج پہلے اپنی فلسفیانہ مخالفت کی وجہ سے لوگوں کا ہدف نگاہ بن چکا تھا اب اشتراکی خیالات کی وجہ سے جو بچپن سے اس کی طبیعت میں موجود تھے لوگوں کو اس پر شبہ ہوا اور کچھ اس لئے بھی کہ وہ سمجھتا تھا کہ زمانے اور فطرت کی علامات سے وہ پیش گوئی کر سکتا ہے کہ تہذیبیں عظیم انقلابات واقع ہو گئیں گی اور سلطنت کے خلاف سازش کے الزام میں کئی بار اس کو سخت تکلیفیں پہنچائی گئیں اور ستائیس برس تک وہ زندان میں رہا اس کی زندگی کے بہترین سال اس طرح گزرے لیکن اس زبردست روی کا جوش ٹھنڈا نہ ہوا قید خانے میں وہ نظمیں لکھتا تھا اور گیارہ سو چالیس میں وقت صرف کرتا تھا جب وہ نیدرلینڈ کی ایک تنگ دھار کوٹری سے ٹھکر کسی قدر بہتر جگہ میں ٹھکانا تو اس نے پھر ذوق و شوق سے مطالعہ شروع کر دیا جو وہ دست اسکے پاس آتے جاتے وہ اسکے فکری فنون کو چھپوائے گا انتظام بھی کر دیتے تھے تمام کاموں کو ہار کے رہ بھیج دیا گیا وہ اپنے اس خلقت کی اور اسے اجازت دی کہ فلارنس میں جا کر پناہ لے جہاں فرانسیسی حکومت کی مدد سے اس نے عمر کے آخری سال امن میں گزارے ڈیوکارٹ کی پہلی اور دوسری تصنیف کے شائع ہونے کے دو سال بعد اس نے ۱۵۵۲ میں وفات پائی

کیا غلامی یہ خواہش تھی کہ تجربے کی بنا پر غصے کی تعمیر کی جائے اس لئے ٹیلیسیہ کے نظام عمل کی طرف وہ اس ذوق و شوق سے مائل ہوا کہ جس ناقص طریقے

سے اس پر عمل ہوا تھا وہ سب اس کی نظروں سے اوجھل رہا۔ مانگو برا ہے اور گیلیلیو کے مشاہدات کے متعلق بھی اس وجہ سے اُس نے ایسی گہری دیکھی کا اظہار کیا اور جیسے ہم پہلے ہی اشارہ کر چکے ہیں اپنے تصور کائنات کے متعلق اسے کچھ عرصہ تاہل رہا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر گیلیلیو کے نتائج صحیح ہیں تو ہمیں اپنا فلسفہ بالکل بدلنا پڑیگا اور چونکہ گیلیلیو صرف مشاہدات پر اعتبار کرتا ہے اس لئے صرف مخالف مشاہدات سے اس کی تردید ہو سکتی ہے کیونکہ ایک کہاں کو اس کا بڑا خیال تھا کہ کہیں کلیسا نئی تعلیم کو غلط قرار دیکر اپنی ہنسی نہ اُڑائے۔ اسی وجہ سے اس نے قید خانے میں Apologia pro Galileo اعتذار برائے گیلیلیو لکھی ہے ایک دوست نے ۱۶۲۲ء میں فرانک فورٹ میں اپنے خوج سے جوہر ایا لیکن کلیسا نے جیسا کہ ہم آگے چکر بیان کر چکے ہیں کہاں کو توجہ کو منظور نہ کیا جو یہ سختی کہ کلیسا اس امر کا اعلان کرے کہ کتاب فطرت اور کتاب دجی کی تاویل الگ الگ اپنے اپنے قوانین کے مطابق ہونی چاہئے یہ ایمان رکھتے ہوئے کہ وہ اسام کار ایک دوسری کے مطابق ثابت ہو چکی خصوصاً جب اس حقیقت کو نظر انداز کیا جائے کہ انجیل قدرتی طور پر جو اس کی بنیاد قائم کر دہ عام فہم تصور کائنات کے پیش کرنے پر قناعت کرتی ہے۔ لیکن جب گیلیلیو پر فتویٰ جرم دیا گیا تو کہاں لائے ایک جو شیلے کی تھوگ اور گیلیلیو کے سپروہونے حجت سے اس فتویٰ سے اتفاق ظاہر کیا۔ مگر ٹیکو برا ہے اور گیلیلیو کی تحقیقات کی بنا پر وہ بروج ثابتہ کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔ گیلیلیو کی طرح اس کا ایمان تھا کہ کائنات میں دو متخالف قوتیں ہیں۔ ایک انشراح جس سے گرمی پیدا ہوتی ہے اور ایک انقباضی جس سے سردی پیدا ہوتی ہے انشراح قوت کا مقام سورج ہے اور انقباضی کا زمین۔ سورج اپنے دوسرے ساتھیوں یعنی ستاروں کے ساتھ زمین کے گرد گردش کرتا ہے۔ گپا کا فلسفہ فطرت گیلیلیو کی طرح حیاتی ہے کیونکہ اس کا خیال ہے کہ اشیا کا باہمی تعامل اور خصوصاً مخالف قوتوں کا باہمی تجاذب بغیر اس کے تصور نہیں ہو سکتا کہ ان قوتوں کو زندہ خیال کیا جائے۔ ایک دوسرے پر عمل کرنے کے لئے یہ لازمی ہے کہ وہ ایک دوسرے کو محسوس بھی کریں۔ اُس نے گیلیلیو کی دلیل کو زیادہ تفصیل سے دہرایا ہے اس کا یہ خیال خاص طور پر دمچپ ہے کہ احساس عناصر کے باہمی

تعال سے پیدا نہیں ہو سکتا کیونکہ ایسے مطلقاً نئے ملک یا صفت کا پیدا ہونا عدم سے وجود میں آنے کے مرادف ہو گا۔ قدیم زمانہ میں Lucretius نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا تھا کہ فطرت متحدہ و مثالیں پیش کرتی ہے جن میں پیدا شدہ شے کے صفات پیدا کرنے والے عناصر کے صفات سے مختلف ہوتے ہیں۔ کیا ظاہر جواب دیتا ہے کہ ایسی تمام مثالیں ہمارے لئے عدم سے وجود میں آنے کی مثالیں ہیں کیونکہ ہم یہ نہیں جانتے کہ عناصر میں سے کون میں اس نئی صفت کا امکان ہے۔ مادی عناصر سے احساس کا پیدا ہونا اسی طرح سے عدم سے وجود میں آنے کی مثال ہے جیسے غیر مادی وجود سے مادی وجود کا ظہور میں آنا۔ عناصر میں وہ شے جس میں اس نئی صفت کا امکان مضمر ہوتا ہے اپنے جوہر میں اُس صفت کی ہم خاصیت ہونی چاہئے اگرچہ یہ لازمی نہیں ہے کہ وہ پہلے اُسی صورت میں موجود ہو جس میں وہ نتیجہ میں ظاہر ہوئی ہے۔ اس تصور سے اس خیال میں کہ تمام اشیاء روح رکھتی ہیں حیثیت سے ایک بالکل الگ مفہوم پیدا ہو جاتا ہے۔ اور فطرت کی میکائیلی توجیہ جب حیثیت کی جگہ لے رہی تھی تب بھی اُس کے اس مفہوم کی اہمیت کو تسلیم کیا گیا تھا۔ کیا ظاہر مادی اور حسی روح کو باقی فطرت کے ساتھ متحد کرنا چاہتا ہے۔ بیلیسیو کی طرح اس کا بھی ایمان ہے کہ روح کا اعلیٰ جزو عدم سے وجود میں آتا ہے کہ

برونو کی طرح کیا ظاہر فلسفہ فطرت بھی ترقی کرتے کرتے پوری باجدا الطبیعات بن گیا جو آخرین مذہبی تصورات کے ساتھ جا ملی۔ ہر شے جو موجود ہے اس کے وجود کی تین صورتیں ہیں۔ قوت، علم اور جذبہ۔ موجود ہونے کے سب سے مقدم یہی ہیں کہ کسی شے میں اپنے آپ کو محسوس کرانے کی قوت ہے۔ لامحدود دور پر کی قوت صرف خدا میں ہے۔ محدود مخلوق میں قوت بھی محدود ہوتی ہے۔ وجود کوئی ایسا نہیں جو خدا نہ ہو۔ اپنے خارجی اثر سے نہیں بلکہ اپنے جوہر سے خدا تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے۔ لیکن بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو ہستی محدود میں نہیں ہوتیں محدود مخلوقات کی کثرت اس اضافی عدم کو ظاہر کرتی ہے۔ ایک دوسرے کو محدود کرنا ایک دوسرے کی نفی کرتا ہے۔ جو بات، قوت کے تعلق صحیح ہے وہی علم اور جبلت کے متعلق بھی صحیح ہے۔ علم کے بغیر قوت کام نہیں کر سکتی لیکن علم قوت کے اندر مضمر ہوتا ہے

بلکہ خود قوت ہی ہے۔ کام کرنے کے اور اک کی قابلیت کو کام کی قابلیت سے
 ملکہ وہیں کر سکتے۔ حیوان کی مختلف ذات کی جبلت سے یہ امر عجوبی واضح ہوتا ہے۔
 لیکن فطرت کے متعلق یہ خاص طور پر صحیح ہے لہذا علم ایک ازلی اور اساسی چیز ہے
 جو خارجی اثرات سے پیدا نہیں ہوتی۔ اپنی ذات کا علم دیگر تمام قسم کے علم کی مشروط
 مقدم ہے۔ اس قسم کا معدری علم ذات ہر شے میں پایا جاتا ہے۔ لیکن یہ پوشیدہ
 ہوتا ہے کیونکہ کوئی مخالفت اور کوئی تبدیلی محسوس نہیں ہوتی۔ کیا ظاہر ثابت کرنے
 کی کوشش کرتا ہے کہ کس طرح علم ذات ممکن ہے برخلاف غلیصہ کے اس قول کے
 کہ ہر قسم کے علم کے لئے تغیر کا ہونا لازمی ہے۔ کیا ظاہر خیال ہے کہ جو علم تغیر سے
 وابستہ ہے وہ صرف خارجی تجربہ سے حاصل کردہ علم ہے۔ دوسری اشیاء کو جاننے
 کے لئے ضرور ہے کہ ہم ان سے متاثر ہوں اور وہ ہم میں کسی طرح کی تبدیلی پیدا کریں
 لیکن اپنی ذات کے علم کے لئے یہ لازمی نہیں ہے کہ آدمی متاثر اور تغیر ہو کیونکہ اپنی ذات
 میں ہم جس چیز کو جاننا چاہتے ہیں وہ ہم خود ہیں۔ اور اس علم سے ہم بدل کر اور نہیں
 ہو جاتے۔ ہر ہستی میں ایک ذاتی فکر مضمر ہے جو اس کی اپنی فطرت کا ہم ذات ہے اس
 امر کا سبب کہ ہیں فوراً اپنی ذات کا واضح علم نہیں ہوتا بلکہ اپنے اعمال سے ہیں اپنی فطرت
 کا پتہ چلا تا پڑتا ہے یہ ہے کہ اپنی ذات کا علم جو ہماری فطرت میں مضمر ہے خارجی اثرات
 ہمیشہ اس کے مانع ہوتے رہتے ہیں دوسری اشیاء کا جاننا اور متواتر ان سے تغیر پذیر ہوتے
 رہنا مختلف ذات کے لئے لازمی ہے۔ اس طرح سے اصلی معدری علم تاریک ہو جاتا ہے
 اور روح اپنے آپ سے غافل اور جاہل ہو جاتی ہے۔ حیوانات اپنی ذات کے علم سے
 بیگانہ ہوتے ہیں اور اسی لئے خارجی اثرات کے لائق ہی سلسلہ کی وجہ سے وہ ایک دائمی
 دھوکہ میں زندگی بسر کرتے ہیں لیکن اپنی ذات کا علم یہاں دوسری اشیاء کے علم کے لئے
 مشروط مقدم ہے۔ غم کو گرمی کا احساس ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ
 میں گرم ہو رہا ہوں۔ دوسری اشیاء کا اور اک اپنے شعور کا ایک مخصوص یقین اور تغیر
 ہے۔ صرف ہستی لا محدود میں اصلی اور معدری علم واضح اور آزادانہ طور پر ظاہر ہوتا ہے
 کیونکہ یہاں کوئی خارجی اثرات نہیں ہوتے۔ محدود ہستیوں کے لئے علم ذات کے مسئلہ
 کا بھی مفہوم ہو سکتا ہے کہ تمام علم کا مدار ہماری حس بلا واسطہ پر ہے۔ متفلسفین کا شک

علم مشتق کے متعلق صحیح ہو سکتا ہے لیکن اس علم کے لئے نفسی کیفیات اور ان کے
تغیرات کا شور لازمی ہے اور یہ شور ایک ایسی حقیقت ہے جس سے انکار نہیں
ہو سکتا۔ جو بات ہمارے علم کے لئے صحیح وہی ہمارے عمل پر بھی صادق آتی ہے۔
میں پوچھ اٹھا سکتا ہوں اس کا مطلب یہ ہے کہ میں اپنے بازو کو اٹھا سکتا ہوں
اسی لئے دوسری چیزوں کا وزن وغیرہ کا علم مجھے اسی لئے ہو سکتا ہے کہ ان اشیاء
سے جو خود میری حالت متعین ہوتی ہے میں اُس کو جان سکتا ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ
میں ان کیفیات کی توجہ میں غلطی کروں لیکن میں اس میں غلطی نہیں کرتا کہ میں انہیں
خاص طرح محسوس کرتا ہوں۔ کیا فلاسٹین کا حوالہ دیتا ہے جس نے اس سے پیشتر یہ
ثابت کیا تھا کہ شور بلا واسطہ ہم کو دھوکا نہیں دے سکتا۔ انگشتیں کہتا ہے میرے
لئے سب سے زیادہ یقینی بات یہ ہے کہ میں موجود ہوں۔ اگر تو میرے ہونے کا
انکار بھی کرے اور مجھے کہے کہ تو اپنے آپ کو دھوکا دے رہا ہے تب بھی تو اقرار
کر رہا ہے کہ میں ہوں کیونکہ اگر میں نہ ہوں تو میں اپنے آپ کو دھوکا بھی نہیں دے سکتا
اس مسئلہ سے کیا فلاسٹین بچتا ہے؟ ڈیکارڈ کے فلسفہ میں تمام فلسفہ جدید کا نقطہ آغاز
بن گیا۔ یہ صحیح ہے کہ کیا فلاسٹین دوبارہ الطبیعیات میں اس مسئلہ کی تشریح ہے
ڈیکارڈ کی مشہور کتاب (Discours Sur La Methode) (۱) مقالہ براسلوب علم
سے ایک سال بعد شائع ہوئی لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کا زیادہ حصہ اُس
لئے قید خانہ میں لکھا علاوہ ازیں شور بلا واسطہ کو تمام علم کی بناء قرار دینے کا خیال نشاں
جدیدہ کے بہت سے مفکرین میں پایا جاتا ہے مثلاً کوزانس، ہوشن، پیرون، مسائے
اس آخر میں فلسفی کے متعلق ہم نے ابھی تک کوئی ذکر نہیں کیا، لیکن کیا فلاسٹین اور دیگر
جاتا ہے۔ اس کا علم مضمر وہی ہے جسے ہم موجودہ اصطلاحات میں نظم بالقوی کہہ سکتے
ہیں۔ یہ بجائے شور واقعی کے شور کا امکان ہے کیونکہ کیا فلاسٹین کہتا ہے کہ خارجی تجربہ
ہمیشہ اس شور ذات کو مبالغہ ہوتا رہتا ہے۔ کیونکہ حقیقی شور ذات نفس کو تمام تغیرات
سے مجرور کرنے سے حاصل نہیں ہوتا اس لئے کہ ہستی غیر تغیر کا شعوری ہونا ناممکن ہے
نہیں ہو سکتا، بلکہ تغیرات اور اعمال میں اپنی فطرت کے انحراف سے حاصل ہوتا
ہے "کثرت تغیرات سے ہماری اصل فطرت محبوب ہو جاتی ہے اور نت نئی فطرت

ہم میں نمایاں ہوتی رہتی ہیں جس کی وجہ سے جو ہر نفس کی وحدت اپنے ماضی سے مقابلہ اور اپنا علم ذات بہت مشکل ہو جاتا ہے۔ یہاں وہ ایسے شعور ذات کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کی ہر حیوانہ شعور ذات سے مختلف ہے جو تمام قیوت سے آزاد ہوتا ہے۔ قوت اور علم کی طرح جذبہ بھی ہر شے میں پایا جاتا ہے۔ اس کی شہادت اس امر سے ملتی ہے کہ ہر شے اپنے تحفظ کی کوشش کرتی ہے ہر چیز ہی رہنا چاہتا ہے اور اگر اسے ہوا میں اچھالیں تو وہ زمین پر واپس آنا چاہتا ہے جہاں اس کا گھر ہے پودے اور حیوانات تاسل کے ذریعہ سے اس قسم کا تحفظ ذات چاہتے ہیں جو ایک خاص فرد کی ہستی کے پرے تک پہنچانے اور حرارت کی حاجت اور دوسروں ہر طرف وسیع ہونے کی خواہش کے جذبہ یا مشق کا عمل ہے جس طرح اپنی ذات کو حرکت دینا تمام دیگر اشیا کو حرکت دینے کے لئے شرط مقدم ہے اور علم ذات علم غیر کے لئے مشروط لازم ہے اسی طرح عشق ذات باقی تمام اشیا کے عشق کی اساس ہے عشق مختلف اشیا کے متعلق جو مخصوص صورتیں اختیار کرتا ہے ان سب کے لئے وہ عشق یہاں لازمی ہے جس کے ذریعہ سے ہر وجود اپنی ہستی کو قائم رکھتا اور اوہما سے اس کو پیش کرتا ہے ہر مخلوق کی طرح انسان کی مسرت بھی ماضی تحفظ ذات میں ہے، اگر اس کی بجائے یہ مسرت کسی اور قسم کے عمل کے ساتھ وابستہ ہوتی تو اس کا نتیجہ طاقت نفس کے سوا کچھ نہ ہوتا۔ مقصد اعلیٰ تک پہنچنے کے لئے نیکی کے قواعد پر زندگی بسر کرنا لازمی ہے جو شے جماعت کے لئے قانون ہے وہ افراد کے لئے نیکی ہے اس موجودہ عالم میں تین راہیں مقصد کی طرف رہنائی کرتی ہیں خود اپنی شخصیت کا تحفظ، اپنی اولاد میں اپنی زندگی کی بقا اور دوک عزت و شہرت جو مختار راستہ حیات سرمدی کی طرف لے جاتا ہے جب آدمی پھر اس ہستی لامحدود میں حصہ لیتا ہے جس سے اس کا وجود اختلاف عدم کی وجہ سے الگ ہو گیا ہے اس طرح سے کیا ظالم اطلاق اور مذہب کو تحفظ ذات کے ساتھ وابستہ کر دیتا ہے مذہب کے ساتھ اس کا سب سے گہرا تعلق ہے۔ کیونکہ غیر شعوری یا پنہاں عشق ذات جو ہر قسم کے عشق غیر کی بناء ہے اپنی اصلی ماہیت میں اس ہستی لامحدود کا عشق ہے جو تمام مشاہد کی مدد ہستی میں برعکس ہے اور اس سے بہرہ اندوز ہوئے بغیر رحمت

سرحدی تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے یوں کہہ سکتے ہیں کہ تمام انسانوں میں ایک اصل پنہاں مذہب پایا جاتا ہے جس طرح ہر شخص میں ایک پنہاں علم اور ایک پنہاں جذبہ ہے اور اصل میں ان سب کی حقیقت ایک ہے۔ خاص خاص معین و مروج مذہب غلطی کر سکتے ہیں لیکن وہ بالنی اور اصل مذہب جو ان سب کی اساس مشترک ہے غلط نہیں ہو سکتا۔ وحی کی ضرورت اسی لئے ہے کہ مذاہب مروء میں اختلاف اور غلطیاں پائی جاتی ہیں۔

ہر مقام پر کیا ملائی انفرادیتی اخلاقیات ہیں ملیسیوں کی یاد دلاتی ہے ملیسیوں کی طرح وہ بھی عالی مشی گوئی کا لفظ نکال سمجھتا ہے۔ کیونکہ اس سے بھی شرافت ظاہر ہوتی ہے اور نفس حقیقی کا تحفظ ہوتا ہے اس کی وجہ سے انسان خارجی اعراض کو متغیر کی نظر سے دیکھتا ہے اور اپنی ذات اور دوسروں کے لئے حصول آزادی کی کوشش میں نہایت پرکڑیت شہادت اور تکلیف دہ اسیری سے بھی منہ نہیں پھرتا۔ اپنی اجتماعی اخلاقیات میں وہ مختلف اجتماعی صورتوں پر تبصرہ کرتا ہے۔ چھوٹے چھوٹے اجتماعی گروہ یعنی کنبہ اور گھرانے سے لیکر اور ملت و مملکت سے ہوتا ہوا انسانوں کی اس وسیع جامعیت تک پہنچتا ہے جس کا حاکم اعلیٰ پوپ ہے اور جس کی مجلس اعیان دنیا کے بادشاہوں پر مشتمل ہے۔ کہاٹا بڑے ذوق اور سرگرمی سے سیاسیات میں حصہ لیتا تھا۔ شاید وہ ایام شباب میں اپنے وطن کے مستقبل کے لئے بڑی بے باک و انقلاب انگیز تجویزیں اپنے ذہن میں رکھتا تھا اور اپنے متعلق اُسے یہ یقین تھا کہ فطرت و حالات اُس سے متقاضی ہیں کہ وہ ایک مذہبی اور سیاسی مصلح بن جائے۔ جس سازش کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اُس نے اُس میں حصہ لیا ہمیں ابھی تک کچھ معلوم نہیں۔ عالی مش انسان کے بیان میں اُس نے جو الفاظ استعمال کئے ہیں وہ اس امر کے مظہر ہو سکتے ہیں کہ کچھ عظیم الشان تجاویز اس کے ذہن میں تھیں جن کا اقرار وہ کئے الفاظ میں نہیں کرنا چاہتا۔ وہ تجاویز خواہ کچھ ہی ہوں اتنا صحیح ہے کہ اُس نے بعد ازاں ایک مذہبی حکومت عالم کی تجویز مرتب کی تمام روئے زمین جس کے زیرِ عناں جو اور پوپ اُس کا فرمانروا ہو، اُس میں سپانیہ کے سپردیہ کام ہو کہ وہ تمام روئے زمین کی اقوام کو کلیسا کا حلقہ گجوش بنائے اور

فرائض کے سبب میسائی پادشاہ کا یہ فرض ہو کہ وہ یورپ کے تمدن کو بالجمہرین کی طرف
واپس لائے۔ یہاں پر سیاسیات میں کیا ناکامی ترقی انداز صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے
میسائی کے تصور فطرت کے متعلق ہم پہلے دیکھ چکے ہیں۔ اس کی حیثیت ایک دیوی
(Machaiavelli) سے بالکل متضاد ہے جس کو وہ اصول شر کا نمائندہ سمجھتا ہے
راخس کر اپنی کتاب (Atheismus Triumphus) میں اس کا ذکر ہے،
عجیب بات یہ ہے کہ اپنے تصور فطرت کی طرح ان مسائل میں بھی وہ اُن ہی
افکار سے خاص طور پر متاثر ہوا ہے جنہیں وہ تسلیم نہیں کرنا چاہتا یا جنہیں اس کو تسلیم نہیں
کرنا چاہئے۔ اس کی لغب العینی مملکت (Cuitas Solis) جمہوریہ سیسیلیا کی بیان
اُس کی اخلاقیات اور سیاسیات کے ساتھ شائع ہوا اس خیال کا دُعا پانچ زندان میں
اس کے ذہن میں آیا جبکہ حالت موجودہ کا سنگ گراں اُس کی حیا کی پردہ ارتقا۔
اس سے ایک سال پہلے انگریزی پائلر ملٹاس مور اور کیا ناک کی تصنیف سے بالکل
ہم وقت لیکن اس قسم کی لغب العینی انسانی جماعتوں کا خاکہ کھینچ چکا تھا۔ جمہور و اخلاط
کا نمونہ ان تینوں کے پیش نظر تھا۔ کیا ناک ایک ایسے نظام جماعت کا خاکہ کھینچتا ہے
جس میں سائنس جو علم فطرت اور فلسفہ دونوں پر مشتمل ہے محسوس کرتی ہے اور جہاں
محنت جسمانی کے حقوق پورے ہوتے ہیں۔ اس میں مذہب پیشہ پیشہ متوں اور اُن کی
کوئی جماعت نہیں۔ اس میں حکمران وہی لوگ ہوتے ہیں جن کی بہترین نظری اور عملی
تعلیم و تربیت ہوتی ہے۔ اس جمہوریہ سیسیلی کے باشندوں کو یہ خیال نہایت مفہوم و فہم
ہوتا ہے کہ ہاتھوں سے کام کر کے روزی کمانے والے لوگ مملکت کے دوسرے
افراد کے مقابل میں کم درجہ کے لوگ ہیں۔ اس میں نہ کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے
نہ الگ الگ رہنے کے مکان اور نہ اپنی اپنی متبادل زندگی، کیونکہ ان سب چیزوں
سے خود غرضی پیدا ہوتی ہے۔ اور جمہوریہ سیسیلی کے باشندوں کی حب الوطنی میں خلل آتا
ہے۔ مرد و عورت کا اجتماع عضویاتی ضروریات کی بنا پر حکام کی طرف سے ہونا
چاہئے تاکہ مملکت میں تندرست اور قابل رعایا پیدا ہو۔ کیونکہ باشندگان جمہوریہ سیسیلی
کے نزدیک خناسل کے ذریعہ سے فرد کی نہیں بلکہ مملکت کی بقا و مقصد ہوتا ہے
مرد و سب سے بڑا عیب ہے ہر شخص کو اس کی قابلیت کے مطابق عہدہ دیا جاتا ہے

اور محنت کی پیداوار سے ہر شخص کو اُس کی حاجت اور اس کے استحقاق کے مطابق حصہ ملتا ہے۔ تناسل، عہدہ اور تقسیم اسباب میں اتفاق کو دخل نہیں چھونا چاہئے کیونکہ اُس سے نا انصافی پیدا ہوتی ہے اور بہت سے لوگ محتاج ہو جاتے ہیں۔ اس وقت نیپلس کے شہر میں ستر ہزار آدمی آباد ہیں۔ ان میں سے مشکل سے دس ہزار آدمی محنت کرتے ہیں اور ان کو اس قدر محنت کام کرنا پڑتا ہے کہ وہ تباہ ہو جاتے ہیں باقی آبادی آرام کرتی ہے اور بالکل بے پرواہی کا حصہ و بغض، کمزوری اور لذت پرستی کی زندگی بسر کرتی ہے لیکن جمہوریہ شمس میں جہاں ادنیٰ خدمات صنعتیں کاروبار اور مختلف پیشے عام انسانوں میں منقسم ہیں کسی شخص کو چار گھنٹے سے زیادہ کام کرنے کی حاجت نہیں باقی وقت تفصیل علم، تبادلہ خیالات، لکھنے پڑھنے، بیان کرنے، میر و تفریح یا دیگر جسمانی اور دماغی سرگرمیوں میں مشاغل میں صرف ہو سکتا ہے۔

مستقبل کا یہ خواب کیا لاکھ چشم بصیرت کے سامنے اُس وقت آیا جب کہ وہ زمان میں بقول خود پانچویں ہونے کے باوجود آزاد بھی تھا، اکیلا ہونے کے باوجود تنہا نہیں تھا اور خاموش ہونے کے باوجود ناکش تھا۔ اُس کے یہ خیالات اُس کے ان فلسفیانہ اور سیاسی اور مذہبی تصور است کے کسی قدر منافی ہیں جو اُس نے دوسری لقائیف میں پیش کئے ہیں۔ یہ اُس کی دعائے ذات کی تاکید کے مطابق نہیں ہے کہ ایک فرد اپنے نصب العین کی تلاش مطلقاً ترک کر دے جیسا کہ اُس نے جمہوریہ شمس میں طلب کیا ہے۔ علاوہ ازیں کیا ظاہر بھی بھول جاتا ہے کہ وہ تناسل کو فرد کے بقا کی ایک صورت قرار دیکھا ہے۔ جمہوریہ میں وہ صرف قبلے نوع کو تناسل کا مقصد سمجھتا ہے۔ اس سے زیادہ قہر خیز و نقاد ہے جو کیا ظاہر کے جمہوریہ شمس اور اُس کی مذہبی حکومت کے تخیل میں پایا جاتا ہے جس کو کیا ظاہر اپنی فلسفیانہ اور سیاسی لقائیف میں نصب العین قرار دیتا ہے۔ اس کے جمہوریہ میں تمام سلسلہ مراتب اور مطلق العنان شاہی ناپید ہو جاتی ہے۔ دین عیسائی کے لئے بھی اس میں کوئی جگہ نہیں ہے۔ اُس کا مذکورہ بالا مذہب پنہاں دہاں کافی معلوم ہوتا ہے بلکہ اُس نے صاف طور پر یہ بھی کہا ہے کہ عیسائیت بھی اسی چیز کو درست سمجھتی ہے جس تک عقل فطری بھی پہنچ سکتی ہے۔ جمہوریہ شمس جیسے کامل

اجتماعی نظام میں دینی ملت و حرمت کی ضرورت باقی نہیں رہتی جیسا سگوارٹ نے کہا تھا اور اُس کے سیاسی خیالات پر اپنی نہایت عمدہ کتاب میں کہا ہے ہم کو اس کی نہایت محبت اور اس مستقبل کی ملکیت میں جو علمی اصولوں کے زیر نگین ہوں کوئی موافقت نظر نہیں آتی لیکن یہ کیا نلا کی ایک خصوصیت امتیازی ہے کہ اُس نے اپنے خیالات کی وہ مختلف طریقوں سے تمیز کی۔ اس انداز سے کہ اُس کی محبت میں نہیں بلکہ اُس کی اشتراکی ملکیت میں جس میں محنت اور علم کے حقوق کو اعلیٰ درجہ حاصل ہے اُس کا آخری نصب العین پایا جاتا ہے۔ وہ اپنے زمانہ کی تمام قوتوں اور کلیسا اور ملکیت کے رد عمل کے نمایندوں تک کو بھی محض تربیتی قوتیں اور اس نصب العین کے ذرائع سمجھتا تھا جو موجودہ نظام سے بالکل برعکس ہیں۔ گو کیا نلا بہت حیثیتوں سے دشمن ترقی معلوم ہوتا ہے لیکن نشأتِ جدیدہ کا خون اُس کی رگوں میں بھی رواں ہے۔ اور اُس کی نظر اسی طرح اپنے زمانہ کے عالمِ اجتماعی کے حدود کو چیر کر پار نکل جاتی ہے جس طرح برہنہ کی نگاہ افلاکِ محسوس کے حدود کے اور نی نکل گئی ہے۔

کتاب دوم

بابل

(*)

جدید سائنس

علم علم ہے اور فن سائنس سے پہلے آتا ہے۔ اگرچہ بعد میں علم سے کوئی نیا انداز علم اور سائنس سے کوئی نیا فن پیدا ہو سکتا ہے ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ انسانیت Humanism اطالوی سلطنتوں کے سیاسی اور اجتماعی تعلقات سے پیدا ہوئی اور انسانیت نے عملی زندگی میں جو میلان پیدا کر دیا اس سے انسان کے متعلق ایک نیا انداز نگاہ پیدا ہو گیا۔ اسی طرح فطرت کا میکا کی علم اطالوی شہروں کی کامیاب صنعت و حرفت کی وجہ سے ظہور میں آیا قوت اور نشان و شوکت کے ذرائع پیدا کرنے کی خاطر حکومتوں کو تجارت اور صنعت و حرفت کی ترقی میں مدد چاہی اور روسائے شہر کی شخصی قوت اور اداکار ذات نے مصنوعات اور صنعتی ایجادات کے دائرے میں اپنی عاقلانہ اور سرگرم فعالیت کے لئے میدان عمل تلاش کیا۔ مصنوعات میں مختلف شہروں میں رقابت پیدا ہو گئی ہر شہر نے یہی کوشش کی کہ وہ ہنرمندی میں دوسروں پر سبقت لے جائے اور رشک و حسد کی وجہ سے نئی ایجادیں اور نئی شینیں اپنے اپنے فائدے کے لئے مصنوعات کی جاتی تھیں۔ فطری قوتوں سے اس طرح عملی کام لینے کی وجہ سے ان کے متعلق علم میں اضافہ ہوتا گیا اور لازماً ان

کے قوانین کے اختتام میں دیکھی پیدا ہو گئی گیلیلو Galileo یا لیونارڈو Leonardo جیسے شخص کا معرض وجود میں آنا صرف اطالوی صنعت کے تعلق سے قابل فہم ہو سکتا ہے جس طرح پوپونازی اور کیا ویلی، اطالیہ کے ذہنی ارتقا اور سیاسیات کے سلسلے میں سمجھ میں آ سکتے ہیں یہ امر صرف ایک مثال سے واضح ہو سکتا ہے۔ گیلیلو اپنی مشہور تصنیف ”دو نئے علوم کے متعلق تحقیقات“ اس طرح شروع کرتا ہے کہ سیلویائی Salviati جو مکالمے میں مقرر اعظم ہے کہتا ہے ”وینس کے مشہور اسلحہ خانہ میں اکثر آنے والے سے فلسفیانہ خیالات کے لئے ایک بڑا امید ان پیش نظر ہوتا ہے، خصوصاً اس حقے میں جس میں میکائی آلات ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کس کثرت سے صنایع ہر قسم کے انجن اور مشینیں متواتر استعمال میں لاتے ہیں“ اس کا جواب ساگریڈو Sagredo یہ دیتا ہے ”آپ کا یہ خیال غلط نہیں میں خود فطری تجسس کی وجہ سے اکثر وہاں جاتا ہوں اور وہاں کے ناظرین کے تجربے سے اکثر مجھ پر ان حیرت انگیز مظاہر کا تعلیلی تعلق منکشف ہوا ہے جو پیشتر ناقابل توجہ یا ناقابل یقین خیال کئے جاتے تھے“

جدید نظام کائنات کا ارتقا بھی اس نئی سائنس کے لئے راستہ صاف کر رہا تھا۔ اس لئے انسان کو اس طرف راغب کیا کہ فطرت میں وہ ردالبطاعت کرے جو براہ راست ادراک حسی کا معرض نہیں ہوتے اب قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوا کہ جس نظام کائنات کو عقل برنبائے ادراک تعمیر کرتی ہے اس کا قیام کن قوئے و قوانین سے ہے کائنات کا نیاتھیل خود اس کا جواب نہیں دیتا تھا اور جہاں جواب دینے کی کوشش کرتا تھا وہاں اس کا انداز تنقیدی شاعرانہ اور حیاتی ہو جاتا تھا۔ یہ یقیناً ترقی کا ایک اہم قدیم تھا کہ ٹیلیس نے ارسطو کے تصور صورت کی بجائے قوت کا تصور پیش کیا۔ اس طرح سے یہ ایک سلسلہ اصول ہو گیا کہ کسی منظر کی شکل صورت اور کیفیت سے اس کی توجیہ نہیں کرنی چاہئے جیسا کہ ہم صنایع کے مصنوع کے متعلق کرتے ہیں کہ وہ فوراً ہماری سمجھ میں آ جاتا ہے جب ہم کو یہ معلوم

ہو جائے کہ اس صفت میں کس تصور کا تحقق صناعت کے پیش نظر تھا لیکن قوت کا تصور بھی مبہم ہونے کی وجہ سے مفید نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ مظاہر کے باقاعدہ رد و اباط کے علم پر مبنی نہ ہو۔ اگر ہم کو یہ معلوم ہو کہ کن قوانین کے مطابق منظر ب منظر ا کے بعد واقع ہوتا ہے تو ہم جان سکتے ہیں کہ الف میں کیا اور کتنی قوت ہے۔ کیونکہ اس حالت میں قوت سے صرف وہ شرائط مراد ہوتے ہیں جن کا وجود الف میں ب کے ظہور کے لئے لازم ہے لیکن محض ادراک اور بیان سے یہ امر منکشف نہیں ہوتا ہم نہایت بسیط رد و اباط کی طرف واپس جانا چاہئے اور استنباط کے ذریعے امتحان کرنا چاہئے کہ کن اسباب پر کسی منظر کے وقوع کا انحصار ہے یہ کسی ایک تصویر کے مجموعی مفہوم کے سمجھنے کا سلسلہ نہیں تصویر کے ضد و خال کی الگ الگ تحلیل اور ان کے باہمی رابطے کی تحقیق ہونی چاہئے صرف اسی طریقے سے ہم کامل یقین ہو سکتا ہے کہ تصویر صحیح ہے اسی وجہ سے یہ کیفیت پیدا ہوئی کہ بہت سے محققین جو فطرت کی جدید میکاکی سائنس کے بانی شمار ہونے چاہئیں جدید نظریہ کائنات کی تعمیر میں مدد ہوئے اور اس جدید نظریہ کے اندرونی رد و اباط سے انہوں نے اپنی میکاکی تحقیقات کے بعض مسائل اخذ کئے۔

اس امر میں بھی متفقین ہی کے ایک خیال کو دوبارہ لیا گیا ارشیدش بانی سکونیات و سکونیتاں نے تیسری صدی قبل مسیح ہی میں ایسے خیالات ظاہر کئے تھے جن میں فطرت کے میکاکی تصور کے جراثیم موجود تھے زمانے کے نامساعد حالات کی وجہ سے یہ تخم دو ہزار برس گزرنے سے پہلے بار و بار نہ ہو سکا۔ اب جب کہ اس کے انداز طبیعت کے مطابق حالات پیدا ہو گئے تو ارشیدش سولہویں صدی میں ان مصنفوں میں ہو گیا جن کا ترجمہ اور مطالبہ نہایت شوق سے کیا جاتا تھا اور جن کی تصنیفوں کی اشاعت کی جاتی تھی حقیقت میں ابھی ایک نئی سائنس کی بنیاد اپنی باقی سنی فلسفہ کو اس واقعہ سے جو دلچسپی ہے اس کی وجہ وہ اہمیت ہے جو اس کو حیات دہنی میں حاصل ہے اور اس وقت کے کئی پہلوؤں میں اولاً ایک نیا طریق فکر

پیدا ہوا اور اس کے ساتھ انسانی فکر علم کے لئے ایک نیا سفر ظہور میں آیا جس کا ارتقاء ذہنی کی نوعیت اور اس کی سمت کے تغیر پر بڑی دور تک اثر پڑا۔ نئی ذہنی ضرورتیں اور عادتیں پیدا ہو گئیں استعمار اور تحلیل نے جہاں کلیتہً تحلیل اور تاویل کی جگہ اختیار نہ کر لی وہاں ان پر نقد م اور تنقید ضرور حاصل کر لیا۔ ثانیاً اس نئے طریقے کا اطلاق خاص طور پر ہستی کے مادی پہلو پر ہوتا تھا۔ اس سوال کا پیدا ہونا ناگزیر تھا کہ نتائج مصلح کی رسائی کہاں تک ہے کیا ان سے تمام ہستی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر نہیں تو ہستی کے روحانی پہلو سے ان کا کیا تعلق ہے کائنات کے جدید تحلیل نے جو انقلاب پیدا کیا اس سے یہ حقیقت اہل فکر پر واضح ہو گئی تھی کہ معاشے کائنات صرف ہم سے باہر مضافات عالم میں مضمر نہیں جیسا کہ فکر سادہ کو معلوم ہوتا ہے بلکہ خود ہمارے سینوں اور فطرت کے ناچیز اور عام مظاہر میں بھی پنہاں ہے اسلوب جدید اور اس کے نتائج نے اس خیال کو اور بھی واضح کیا آخر میں یہ امر بھی ناگزیر تھا کہ فطرت کے زیادہ ارتقائی علم اور قوانین فطرت کی بعیرت سے پیدا شدہ پیش بینی اور تعریف مظاہر کی قابلیت سے انسانوں کی خود اعتمادی کو تقویت پہنچے اور اس انداز نگاہ میں ترقی جو جس کو انسانیت نے جمالی اور فطری حیثیت سے شروع کیا تھا

باب دوم

LEONARDO DA VINCI

لیونارڈو دا ونسی

یہ بڑا صنّاع ہیں پھر نشاۃِ جدیدہ کی طرف واپس لے جاتا ہے اس کا نام تاریخِ فلسفہ میں اس لئے لگایا ہے کہ اس کے فطری نشوں میں سے منتخب کئے ہوئے مقولات میں ایقانِ سائنس کے اصول اور اسلوب کے متعلق اولین وضعِ بیانات پائے جاتے ہیں نہ صرف فنِ صورتِ گری بلکہ تشریحِ ہندسی اور فنِ جبرِ تفصیل میں بھی نشاۃِ جدیدہ کا یہ ہر بانی سپوت یہ طے رکھتا تھا اس لئے اپنا فرض سمجھا کہ وہ فلسفیانہ الفاظ میں اس طریقے کو بیان کرے جو اس نے اپنی تحقیقات میں اختیار کیا اور اپنے گرد و پیش کے لوگوں کے افحال کے متعلق اپنے اثرات اور خیالات کو ظاہر کرے۔ وہ ۱۴۵۲ء میں فلورنس کے نواح میں پیدا ہوا اور ورمچیو Verrocchio سے مصوری کی تعلیم حاصل کی جو نہ صرف مصور بلکہ دھاتوں کو ڈھالنے والا بلا ہا اور سنار بھی تھا Ludovico Sforza لوڈوئیکو سفورزا نے جو Il Moro ال مور دئے نام سے مشہور ہے، اس کو سیلان میں بلایا جہاں اس نے علوم کی ایک اکاڈمی قائم کی بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس کی یادداشتوں کا ایک حصہ ان درسوں کے لئے تھا جو وہاں دینا

چاہتا تھا سیلان کے دوران قیام میں لیونارڈو نہ صرف مصوری اور سنگ تراشی بلکہ ہندس نغنی اور تشہیفیاتی کام بھی کرتا رہا سفورزا کے سقوط کے بعد لیونارڈو نے روم فلورنس میں عظیم الشان کام کیا اس نے عمر کا آخری زمانہ فرائض میں گزارا جہاں اس نے ۱۵۱۹ء میں وفات پائی۔ اپنی بے قیام و قرار زندگی اور کثیر المشاغل ہونے کی وجہ سے وہ اپنی مجوزہ علمی اور فلسفیانہ تصانیف کو معرض تحریر میں نہ لاسکا۔ اگر وہ ایسا کرتا تو علمی خیالات کے ارتقا میں غیر معمولی تغیر اور سرعت پیدا ہو جاتی وہ خیالات جو عام طور پر گیلیلیو اور نیکیں کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں لیونارڈو ان کو پہلے سے بیان کر چکا تھا لیکن وہ اس کے علمی نسخوں میں مدفون تھے جن کا مطالعہ ابھی حال ہی میں کیا گیا ہے ہمارے لئے خاص طور پر دلچسپ وہ خیالات ہیں جن میں وہ تجربے کی اہمیت پر زور دیتا ہے اور اس حقیقت کو موکد سمجھتا ہے کہ ہمارے علم کے نتائج صرف ریاضی کے ذریعے سے پوری طرح یقینی ہو سکتے ہیں عقل تجربے کا ماحصل لہذا زمانے کی پیداوار ہے وہ ان تمام تخیلات کو رد کرتا ہے جن کی تائید تجربے سے نہیں ہوتی کیونکہ تجربہ ہی تمام علوم کی ماں ہے لیکن وہ محض اور اک پر اکتفا نہیں کرتا اسے یقین ہے کہ فطرت کے ہر فعلی عنصر کے ساتھ مخصوص قسم کے مقولات وابستہ ہیں جو خاص ترتیب سے یکے بعد دیگرے آتے ہیں کزوم و جبر الیہ سرمدی اور فطرت کا ازلی وابدی قانون ہے ہیں اس جبر تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ اسی وجہ سے ریاضی کا اطلاق تجربے پر ہوتا ہے اسی جبر کی وجہ سے ہمارے لئے ممکن ہوتا ہے کہ ہم منظر زیر بحث سے بذریعہ استدلال کسی ایسے منظر تک پہنچ سکیں جو اس کے ساتھ قطعی تعلق رکھتا ہے علم جبر فقیل میں ”جو علوم ریاضیہ کی جنت ہے“ اس کا نہایت واضح اور بسیط ثبوت ملتا ہے ان خیالات ہیں جو لیونارڈو کے مقولات میں ہیں ملتے ہیں جدید نظریہ علم کے اساسی مسائل موجود ہیں ان کے علمی اطلاق کی وجہ سے وہ جدید علم جبر فقیل اور انجینیئر کے مسائل کے بانیوں میں سے ہے کہ

اس کے علاوہ اور امور میں لیونارڈو کے خیالات میں غماص و ناگزیرا شدہ نیچریت پائی جاتی ہے اس کے نزدیک روح اور ایک حافظہ اور فکر کی اصل بھی ہے اور عضویہ کی اصل صورت گرجی۔ اگر روح کے متعلق اس سے کچھ مزید معلومات چاہیں تو وہ ہمیں راہوں کی طرف رخ کرنے کا مشورہ دیتا ہے یہ آبا ئے جمہور جن پر الہام کے ذریعے سے تمام اسرار منکشف ہوتے ہیں جو وہ موشیخین اور برودکی طرح عضوی اور غیر عضوی دنیا میں دور مادہ کے تصور کو پیش کرتا ہے اور اس سے ایک عجیب نتیجہ نکالتا ہے جو کئی سالوں کے بعد پھر ڈیڈرو Diderot کے ہاں ملتا ہے جو مادہ ہمیں مردہ معلوم ہوتا ہے اس میں زندگی مضمر ہے گو ہمیں اس کے کوئی آثار نظر نہیں آتے زندہ ہستیوں کے آلات غذائیہ میں پہنچ کر اس میں حسی اور ذہنی زندگی بیدار ہو جاتی ہے، اس کے مطابق انسان کے تو قعات اور اس کی سبھی پیہم اس زندگی کا پتہ دیتی ہے جو تمام فطرت میں مضمر ہے اور انسان جس کی ایک مثال ہے ۴

یہ اشارات اگرچہ بہت دلچسپ ہیں لیکن تاریخ فکر میں جو نمایاں مقام لیونارڈو کو حاصل ہے وہ ان کی وجہ سے نہیں بلکہ اس خیال کے باعث ہے کہ تجربے کو فکر اتقانی کے ساتھ ملایا جائے۔ اس خیال کی قسمت میں تھا کہ ایک صدی کے گزرنے کے بعد بڑے بڑے معقین اسے اور ترقی دیں انہوں نے اس حقیقت کو پھر اپنے خاص انداز سے منکشف کیا ۵

باب سوم

JOHANNES KEPLER

یوحنا کیپلر

ہم بتا چکے ہیں کہ کس طرح کائنات کا نیا تصور صوفیانہ تخیل کی صورت میں سترھویں صدی کے آغاز میں بولہ کی خاموش کارگاہ میں بھی برسر کار تھا اس کے معاصر اور بعض حیثیتوں سے اس کے ہم خیال اہل فکر کیلے اس تصور کے لئے پہلے سے زیادہ اتفاقی اساس قائم کی اپنی طبیعت کے بظاہر متناقض صفات اور اغراض کے غیر معمولی اجتماع کی وجہ سے وہ سرگرمی اور استقلال سے خیال کی بلند پروازیوں سے ہوتا ہوا تھرپے کی ایک اتفاقی سنس کا بانی ہو گیا بروڈو اور کیپلر دونوں کی طبیعت میں یہ بات مشترک تھی کہ دونوں ایک وسیع ترقی کے متلاشی تھے اور جو خیالات ان کے دلوں میں موجزن تھے ان کے اظہار کے لئے جیسا تھے وہ کہتے تھے کہ وہ میرے نزدیک اس سے زیادہ کوئی تکلیف دہ بات نہیں ہو سکتی کہ اپنے مافی الضمیر تکمیل نہ کر سکوں چہ جائیکہ جو کچھ محسوس کرتا ہوں اس کے برعکس کہنے پر مجبور ہوں۔ مگر وہ عقائد پر قائم رہنے والے لوگوں کی مخالفت بہت جلد ظاہر ہونے لگی اس نے اپنے کی پست ذہنی سطح اور عظیم فہم پرستی نے کٹر لوگوں کی مخالفت سے ٹکرا اس

شخص کی زندگی کو پر از حسرت و حرمان بنا دیا لیکن اس کی محبت صداقت اور سخی لا سنا ہی نے ہر قسم کے ابتلا میں اس کو سنبھالے رکھا۔

کپلر کے شاگرد میں دیوڈ ٹم برگ میں دال کے مقام پر پیدا ہوا بہت سے عیسائی المانی حکمران کی طرح وہ بھی سوالی تھا۔ اس نے یونیورسٹی کے مدرسہ طبیعیات میں تعلیم پائی جہاں اس نے ادبیات تاریخ فلسفہ ریاضیات اور ہیئت میں وسیع مطالعہ کیا یہاں وہ ارسطو کے فلسفہ فطرت سے آشنا ہوا جس کا وہ عرصہ دراز تک معتقد رہا۔ ہیئت میں اس کا استاد Mostlin مولٹن تھا جو نظام بلیسوسی کی صحت میں شک رکھنے کے باوجود لوگوں کے سامنے اس نظام کی تشریح و توضیح کرتا رہا۔ کپلر نے جب بادل ناخواستہ گرائز کے مدرسہ میں ریاضیات کی تعلیم اختیار کی تو دینیات کو برطرف کر دینا پڑا۔ یہ تقریر خود اس کے اپنے اور سائیس کے مستقبل کے لئے فیصلہ کن ثابت ہوا ایک نئے فلسفہ فطرت کا خاکہ اس کے ذہن میں آیا جس میں کوپرنیکس کے نظام کو اس قسم کی تعلیم سے ملایا جائے جس کی رو سے روحانی ہستیاں اجرام فلکیہ کو حرکت دیتی ہیں۔ وہ بروہو کے اختلاف رائے کا اظہار کرتا ہے اور ثوابت کے برج کو کائنات کی حد تسلیم کرتا ہے کیونکہ اس کا خیال ہے کہ بروہو کے نظریہ کے مطابق ثوابت کے مابین اتنا فاصلہ ہو گا کہ ہم کبھی ان کو اتنی تعداد میں نہیں دیکھ سکیں جتنی تعداد میں ہم حقیقت میں انہیں دیکھتے ہیں ثوابت کا برج خالی فضا کو گھیرے ہوئے ہے اس کے مرکز میں سورج ہے جس کے گرد سیارے ہیں جن میں چاندی زمین بھی ہے۔ بروہو کا خیال اس امر میں کپلر کی نسبت زیادہ صریح تھا لیکن دوسری طرف کپلر اپنے خیالات کی تصدیق بروہو کی نسبت زیادہ یقینی طور پر کر سکتا تھا باوجودیکہ ان خیالات کی اصل صورت متقوفا نہ سی تھی۔ کپلر کی پہلی تصنیف *Mysterium Cosmographicum 1597* کے مقدمات و نیثاتی اور فیثاغورثی ہیں وہ کائنات کو شکیلیت کی مثال تصور کرتا ہے جس میں

ڈورٹ۔ جنولی ہرنی میں ایک علاقہ ہے جس کے ہنے والوں کو Swabian یعنی سوالی کہتے ہیں

مرکز مطابق ہے باپ کے اور جرج اُس کو گہرے ہوئے ہے وہ مطابق ہے بڑے کے اور ان دونوں کا باہمی حق و بھیناؤں کے مختلف برجوں کے ہندسی اضافات سے ظاہر ہوتا ہے مطابق ہے روح القدس کے کیونکہ روح الہی تمام کائنات میں مقادیر کی متوائف نسبتوں میں ظاہر ہوتی ہے کیلئے یہ بتانے کی کوشش کی کہ فینا خورش کے مفروضہ پانچ باقاعدہ اجسام یعنی ایسے اجسام جن کی تمام سطحیں اطراف اور زواہ سے برابر ہوں سیاروں کے برجوں میں ہو سکتے ہیں۔ اس طرح سے ہندسہ کی اساسی صورتیں اور فضا میں اجرام فلکیہ کی تقسیم ایک دوسرے کے مطابق ہیں کیلئے بڑے جوش و خروش سے صورت کائنات دیکھے اس راز کا قائل تھا۔ یہ خیال اس کی بعد کی تحقیقات میں مدد بھی ہوا اور تحمل بھی یہ اس کے اس اعتقاد کا اظہار تھا جسے اس نے کبھی ترک نہیں کیا کہ کائنات میں جہین اضافات ریاضیہ کا معلوم کرنا ممکن ہے اور یہ خیال ہمیشہ اس کے لئے نئی تحقیقات کا بیج ہوتا رہا لیکن بوجہ اس مفروضہ کے اس کو بوجہ تکلیف ہوئی جسے وہ زمانہ قدیم اور ازمنہ متوسطہ کی طرح صحیح تسلیم کرتا تھا کہ اجرام فلکیہ دائروں میں حرکت کرتے ہیں کیونکہ دائرہ مکمل ترین شکل ہے۔

ٹانگو برا ہے بھی جسے کپلر اپنی صدی کے ریاضی دانوں کا بادشاہ کہتا ہے ان لوگوں میں سے ہے جن کے سامنے کپلر نے اپنی تصنیف بغرض رائے پیش کی ٹانگو نے ہمدردانہ لہجے میں اس کا جواب دیا لیکن کہا کہ اس کے پیشکش برس کے مشاہدات سے اجازت نہیں دیتے کہ وہ کپلر کے تحقیقات سے موافقت ظاہر کرے گو وہ ان کی فراست کا قائل ہے کہ پریکٹس کا نظریہ اس کے اعتراضات کا خاص ہدف تھا۔ ان دونوں میں اس رابطے کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ عرصہ بعد جب ٹانگو براگ کو چلا گیا تو کپلر نے بھی دہاں سکونت اختیار کر لی اور بعد ازاں ٹانگو کی وفات پر اس کا تمام علمی مواد اس کے سپرد کر دیا گیا اس کے متعلق وہ اپنے معلم ٹولیس کو لکھتا ہے ”میرے رائے میں ٹانگو کے پاس ایک بڑی دولت تھی جس کا

اس نے اکثر دولتمندوں کی طرح صبح استقلال نہیں کیا۔ اب یہ دولت خود اس کو دہانے میں مل گئی تھی اور اس کے ذریعے سے اسے اپنے خیالات کی تائید اور ارتقا کا امکان حاصل ہو گیا تھا۔ ٹائٹو کے مشاہدات کی بنا پر کپلر نے وہ قوانین دریافت کئے جو اس کے نام سے موسوم ہیں اور اس کا دوسرا نتیجہ یہ ہوا جو اس ضمن میں ہمارے لئے زیادہ دلچسپی کا باعث ہے کہ اس نے اپنے اب تک کے حیاتیاتی تصور کی جگہ فطرت کا میکا کھی تصور تسلیم کر لیا۔ کپلر نے اپنی عمر کے آخری سال Linz میں اس حالت میں گزارے کہ کیمیکلک اور پریڈیٹنٹسٹ کے ساتھ ایک جاگہ انجینئر اور اپنی تصنیف کی اشاعت کے لئے ذرائع مہیا کرنے کی مشکلات میں مبتلا۔ اسے ایک سال کے لئے مجبوراً اپنے گھر دیورٹبرگ میں واپس آنا پڑا تاکہ اپنی مالی کو جا دو گری کے الزام میں سپرداقتل ہونے سے بچائے۔ اس نے ۱۶۸۶ء میں ریگنز برگ میں وفات پائی جہاں وہ کچھ رقوم کے لئے جو اسے واجب الادا تھیں عدالت کے سامنے دعویٰ کرنے کے لئے گیا تھا۔

فطرت کے کمیٹی اضافات کی اہمیت کے تصور نے کپلر کا نام طبیعیات متفق کے بانیوں میں داخل کر دیا وہ کچھ دینیات کچھ فضا اور کچھ فلسفہ فطرت سے اس خیال پر پہنچا۔ اس کے دینیاتی انداز سے ہم واقف ہو چکے ہیں فطرت الہیہ کی ایک خوبصورت تصویر ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ کائنات معین کمیٹی اضافات سے مرتب ہو کر پرنسپل کی طرح کپلر کا سہی ایمان تھا کہ فطرت سادہ اور صاف قواعد کے مطابق عمل کرتی ہے۔ لہذا فطرت کے تصور میں سادگی اور نظام و دایہ دعویٰ ہیں جو پہلے ہی سے اس کے حق میں ہیں ہمارا فرض ہے کہ ہر منظر کی قبول کم کم سے کم اور سادہ سے سادہ اصولوں میں کریں۔ اس کی نفسیاتی اساس یہ ہے کہ نفس انسانی اضافات کمیٹی کو نہایت وضاحت سے اخذ کرتا ہے۔ یہ فطرت اس کی سرشت میں داخل ہے۔ کیفیت کے لحاظ سے فطرت کے افعال مختلف نفوس کو مختلف معلوم ہوتے ہیں کمال طور پر یقینی نتائج اس

حالت میں حاصل ہو سکتے ہیں کہ ہم اپنے آپ کو کیتی حیثیت تک محدود کریں
لہذا اصل صداقت اسی پہلو سے منکشف ہوتی ہے۔ کائنات کی فطری فلسفیانہ
بنیاد مادہ ہے جیسا کہ ہمیں تجربے سے معلوم ہوتا ہے ”جہاں مادہ ہے
وہاں ہندسہ بھی ہے“ امر واقعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عالم کیت
سے بہرہ اندوز ہے۔

کیلر کا خیال تھا کہ اس سوال کا جواب کہ کون سے کیتی اضافات
عالم کی بنیاد ہیں اولیاتی اصول سے دیا جاسکتا ہے لیکن ٹائکو کے تجربے
سے اخذ کردہ مواد کے بغور مطالعہ کرنے اور اپنے مشاہدات کی بنا پر
اس نے آخر میں اپنی اس غلطی کو ترک کر دیا یہ مشہور بات ہے کہ اس نے
کیسی ان شکک کوششیں کیں تھیں کہ اس نے وہ کیتی اضافات دریافت کی تمام
مشاہدات کے مطابق تھیں اور دائرے کی جگہ جو مادہ قدیم سے الٹی شکل
سمجھا جاتا تھا، بیضی شکل کو اختیار کیا۔

مفروضات کے متعلق کیلر کے نظریہ سے صاف معلوم ہوتا ہے
کہ اس کے نزدیک علمی تحقیقات کی ماہیت کیا تھی وہ مختلف راستوں
سے اس نظریہ کی طرف آیا ٹائکو نے بلدی سے کوپرنیکس کے نظریہ کو محض
تخیل قرار دے کر رد کر دیا تھا اور ہر اس طریق تحقیق کے خلاف احتجاج کیا تھا
جو بے مشابہ اولیات سے تعمیر علم شروع کرے مزید براں ٹائکو اور
کوپرنیکس دونوں کے نظریات *Dihmarschen Ursus* ڈیٹمارشن ارسوس
جیسے مخالفین کے نزدیک محض بے بنیاد ذاتی آرا تھیں جن کا مقصد صرف
لوگوں کو احمق بنانا تھا اور اوسیانڈر *Osiander* نے اپنے زمانے میں لوگوں
کی ناراضگی سے بچنے کے لئے کوپرنیکس کے نظریے کی یہ توجیہ کی تھی کہ یہ
ایک مفروضہ ہے جس کا مقصد محض ریاضیاتی اضافات کا اظہار ہے
اور اسے سنجیدگی سے اظہار حقیقت نہیں سمجھنا چاہئے اپنی نامکمل کتاب *Apologia*
Tychonis Contra Ursuam میں کیلر نے مفروضات کے مفہوم کے تمام مسئلے
پر بحث کی اور کئی سال پہلے تصنیف *Epitonic astronomiae Copernicanae*

یہ وہی اس مضمون کی طرف ہو گیا۔ وہ کہتا ہے کہ تمام سائنس کا مدار چند مخصوص مفروضات پر ہوتا ہے جن میں کبھی انتظار نہیں کرتے کہ اپنی تحقیقات کو ملتی رکھیں جب تک کہ ان اساسی مفروضات کو معلوم ذکر میں ایسے ہی جیسے کہ کوئی شخص اپنا گھر بنانا ملتی نہیں کرتا جب تک کہ پہلے اس کو یہ معلوم ہو جائے کہ زمین کا باطن کھوس ہے وسیع ترین معنوں میں مفروضہ یا تقدیر سے مراد وہ اصول ہے جس کو کسی استدلال میں معلوم فرض کر لیا جائے ان معنوں میں بھی جیومیٹری کا مدار بھی تقدیرات پر ہے اور فطری سائنس کا انحصار مشاہدے پر ہے وہ بھی ایک تقدیر ہے۔ محدود معنوں میں نہایتی تقدیر تصور کا وہ مجموعہ ہے جس کی مدد سے ایک محقق نظام فلکیہ کی حرکات کے نظام کو دریافت کر سکتا ہے اس قسم کے تصورات محض اپنی مرضی سے قائم نہیں کئے جاتے ان کے متعلق یہ ثابت ہونا چاہیے کہ جو نتائج ان سے اخذ کئے جاتے ہیں وہ حقیقی مظاہر کے مطابق ہیں اور کوئی طبیعی نامعقولیت ان سے لازم نہیں آتی اس قسم کے مفروضہ کے بغیر چارہ نہیں جیسے کہ کوئی طبیب یہ نہیں کر سکتا کہ بیماری کے خیال کو دل سے نکال دے اور وہ الگ الگ علامات مرض پر غور کرے سائنس مشاہدے سے شروع کرتی ہے اور ان کی بنا پر تقدیرات قائم کرتی ہے اور پھر ان حل کو تلاش کرتی ہے یہ مفروضہ تعلق جن کا معلوم ہو سکے۔ ان تین اعمال میں سے پہلے اور دوسرے کے باہمی تعلق کی نسبت کہل کو کچھ یقینی علم معلوم نہیں ہوتا کیونکہ اگر اس کا مطلب یہ ہو کہ طبیعت کے مشاہدات ٹانگوں نے کہیا تھے اور بہترین مفروضہ کو پرفیکس لئے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ مفروضہ مشاہدات سے پہلے وجود میں آیا یہ تقدیم و تاخر صحیح ہو سکتا ہے جب کہ مفروضہ ایک سرسری اور ہنگامی نتیجہ پر قائم کیا جائے جو معلومہ واقعات کو سمجھنے اور نئے مظاہر کی تلاش میں مدد دے۔ بلاشبہ خود کہل کی کیفیت یہی تھی۔ کو پریمکی مفروضات اور خود اس کے کائنات میں کیفیت کے مفہوم کے متعلق تصورات لئے ٹانگوں کی شروع و

لی نسبت اس کی سمجھیں کھول دیں جس کا خود ٹانگوں کو احساس نہیں تھا

تیسرے عمل تحقیق یعنی ثبوت ہیبیا کرنے کے متعلق کپلر کا تقاضا اس کے پہلے حیاتیاتی دور کی نسبت رفتہ رفتہ سخت ہوتا گیا شروع تو اس نے اس خیال سے کیا تھا کہ سیاروں کو ارجح چلاتی ہیں اور تمام نظام کی ایک روح کائنات ہے جس کا سکون سورج ہے لیکن بعد ازاں اس نے حیاتیات کو ترک کر دیا۔ مریخ پر اپنی دو آفریں تصنیف میں جو مسئلہ میں شائع ہوئی وہ کہتا ہے کہ سب سے اہم بات طبعی علتوں کا دریافت کرنا ہے وہ اب اکثر بھی یا اغلب علتوں کا تقاضا کرتا ہے۔ سبب پر اب یہ یقین غالب آتا جاتا ہے کہ فطری مظاہر کے اسباب ایسے ہونے چاہئیں جن کی غلیظ فطرت میں ثابت ہو سکے۔

اپنے شباب کی حیاتیاتی تصنیف کے دو سر پہلو پیشین میں ارجح حرکت کی تشریح کے طور پر اس نے مفصلہ ذیل الفاظ افاضہ کر دیے "میں نے متوجہ رہا اپنی تصنیف میں ثابت کیا ہے کہ اس قسم کی خستے کا کوئی وجود نہیں اور کہا کہ روح کی جگہ قوت کا لفظ استعمال کرنا چاہئے۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے کہ پہلے میرا خیال تھا کہ سیاروں کو حرکت دینے والی قوت حقیقت میں روح ہے لیکن جب میں نے دیکھا کہ یہ محرک قوت زیادہ فاصلے پر کم ہوجاتی ہے تو میں اس نتیجے پر پہنچا کہ ایسی قوت لازماً جسمانی ہے اب کپلر کے ذہن میں فلکی کائنات کے اسرار آسمانی طبیعیات کے تخیل سے تبدیل ہو گئے جس کی تکمیل کے لئے اس کے پاس کافی ذرائع موجود تھے۔ کپلر کے علم اثنان ہمدرد کیلیلیو کیلیلائی نے اس میں ایک اہم قدم اور آگے بڑھایا تو

باحجمہ

(۴)

گیلیلیو گیلیلی

GALILEO GALILEI

کپلر کی وفات کے کچھ سال بعد گیلیلیو اپنے ایک خط میں کہتا ہے کہ اگرچہ کپلر کے متعلق اس کا ہمیشہ ہی خیال رہا ہے کہ وہ ایک آزاد اور بکھرے دس طبیعت رکھتا ہے لیکن اس کا اپنا طریق تحقیق اس سے مختلف ہے، یہ صاف بات ہے کہ ان الفاظ میں اس کے مد نظر صرف کپلر کی ابتدائی حیاتیاتی نقایف ہیں۔ اس کو اس امر کا پورا اندازہ نہیں ہوا کہ جب کپلر نے وہ تحقیقات شروع کی جو اس کے مشہور قوانین میں جا کر ختم ہوئی، تو اس کے خیالات نے کیا نئی اور اہم راہ اختیار کی۔ حقیقت میں ان دونوں محققوں کا ذوق طبیعت ایک ہی انداز کا تھا۔ وہ استخراج اور استقراء، ریاضی اور تجربے کو ملانا چاہتے تھے۔ اس لحاظ سے ان دونوں اتفاقی تجربی سائنس کا بانی خیال کرنا چاہیے ذوق موفقتا ہے کہ کپلر اولیاتی اور استخراجی طریقے سے شروع کرتا ہے۔ اور گیلیلیو استقرائی اور تجربی طریقے سے۔ گیلیلیو نے وہ فیصلہ کن قدم اٹھایا جس سے طبیعی سائنس ایک آزاد اور مستقل بالذات حیثیت سے وجود میں آئی اور تمام تحقیقات کے لئے ایک

فلسفہ العین قائم ہو گیا
 بروٹو کی طرح گیلیلیو کو بھی جدید نظریہ کائنات پر قربان ہونا پڑا
 اس طریقے پر غور کرنا نہایت دلچسپ ہے کہ کس طرح اس کی پہلی اور طبیعی
 حقیقتات ایک دوسرے پر عمل اور رد عمل کرتی رہی۔ استعمار است اور
 ارشمیدش کے مطالعہ نے ارسطو طالسی لیبیوسی نظام کی مشکلات کو اس پر
 واضح کر دیا اور نئے نظام کائنات کے ثبوت کے شوق نے نئے طبیعی
 قوانین اس پر منکشف کئے بہت آہستہ آہستہ اور بڑے تامل سے آخر کار
 اس نے یہ فیصلہ کیا کہ کوپرنیکس کا نظریہ صحیح ہے۔ وہ ۱۶۳۲ء میں پسا
 Pisa میں پیدا ہوا جہاں اس نے فلسفہ طبیعیات اور ریاضی کا مطالعہ
 کیا اور شاعری میں بھی بڑے ذوق و شوق سے مہمک رہا۔ وہ افلاطون
 اور ارشمیدش کو ارسطو پر ترجیح دیتا تھا اسی طرح طالب علمی کے زمانے میں
 اس کے بعد کے خیالات کی بنا پڑی۔ پہلے پسا اور بعد میں پاٹو وائیں
 پروفسری کی حیثیت میں وہ قدیم نظام کی تعلیم دیتا رہا اگرچہ وہ اپنے دل
 میں عرصے سے نئے نظام کی صداقت کا قائل ہو چکا تھا۔ آگست ۱۶۵۰ء
 سپر کے نام اپنے ایک خط میں وہ لکھتا ہے ”یہ قسمتی ہے کہ حق کے متلاشی اور
 غلط طریقوں کی سردی نہ کرنے والے لوگ اس قدر کمیاب ہیں۔ کئی سال
 ہوئے کہ میں کوپرنیکس کی رائے کا قائل ہو گیا اور اس طریقے سے میں کئی فطری
 مظاہر کے اسباب دریافت کر سکا جو مروجہ مفروضہ سے یقیناً ناقابل توجیہ
 ہیں میں نے بہت سے اصول اور بہت سی تردیدیں لکھ رکھی ہیں جن کی میں
 نے اشاعت نہیں کی اس ڈر سے کہ کہیں میرا بھی وہ حشر نہ ہو جو میرے
 استاد کوپرنیکس کا ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ چند لوگوں میں اس نے غیر فانی شہرت
 حاصل کی لیکن اس لئے کہ دنیا میں احمقوں کی تعداد زیادہ ہے جوہور میں
 وہ تحقیر و تعصیب کا نشانہ بن رہا ہے اس لئے تب کھلے طور پر کوپرنیکی نظام کے
 قائل ہونے کا اعلان کیا جب ۱۶۸۷ء میں اس نے ایک دور بین بنائی اور
 مشتری کے قواصع کو دریافت کیا۔ بس یہیں سے اس کی ایذارسانی شروع

ہو گئی۔ اگر جیلیلو نے یکے بعد دیگرے بہت سے انکشافات کئے جو اس سفر و جد کی تقدیر پر کرتے تھے مثلاً سورج کے داغ اور زہرہ کی مختلف رویتوں کو دریافت کیا مگر راہب اور فقیہ روز افزوں شدت سے اس کی مخالفت کرتے رہے۔ ارسطو طالیسی فلاسفہ ڈر کے مارے جیلیلو کی دور بین میں جھکتے بھی نہیں تھے کہ کہیں تغیرات افلاک کا تکلیف دہ نظارہ ان کی آنکھوں کے سامنے آجائے اور قدیم نظام کائنات میں ان کا اعتقاد متزلزل ہو جائے۔ جیلیلو کا یہ کہنا صحیح تھا کہ اگر خود ستارے آسمان سے اخر کر شہادت دیں تو اس کے مخالفین کو یقین نہیں آئیگا اس کی یہ ثابت کرنے کی کوشش بالکل رائیگاں گئی کہ اس کے خیالات انجیل سے متناقض نہیں ہیں۔ اگر وہ پاڈوا ہی میں رہتا جو وینس کے زیرِ عمان تھا تو بے شبہ اس کی ذات محفوظ رہتی لیکن زیادہ فرصت اور بہتر آمدنی کے لالچ میں اس نے فلورنس کے گراڈ ڈیوک کے ہاں ریاضی دان کا مجاہدہ قبول کر لیا جہاں وہ آسانی سے روما کی گرفت میں آگیا۔ محکمہ احتساب دینی نے مسئلہ میں ایک اہم قدم اٹھایا کہ کونکس کی کتاب کو جب تک کہ اس کی ترمیم نہ ہو جائے کتب ممنوعہ کی فہرست میں داخل کر دیا اور اس کی تعلیم کو محمدانہ قرار دیا۔ جیلیلو کو کارڈینل بلارمن کے سامنے بلایا گیا اور کیتولیکوں کا بیان یہ ہے کہ اس کو یہ حکم دیا گیا کہ وہ اس محمدانہ تعلیم کی حمایت اور اشاعت نہ کرے لیکن اس کا کوئی قطعی ثبوت نہیں ملتا کہ واقعی ایسا حکم دیا گیا۔ تاہم اس وجہ سے جیلیلو نے اپنی تحقیقات ترک نہیں کی وہ ارستاروں کے متعلق اس کی تحقیقات سے جیواٹ Jesuit فرقہ سے اس کا جھگڑا ہو گیا اور یہ تمام فرقہ مستند ہو کر اس کے خلاف کھڑا ہو گیا۔ اس کے علاوہ وہ ان دونوں نظاموں کی مخالفت کی پوری تشریح میں اس نے بے حد محنت سے کام کیا جس کے متعلق وہ اپنی پہلی کتابوں میں کئی بار اعلان کر چکا تھا۔ اس نے خیال کیا کہ اگر فرضی اور غیر قطعی طور پر اپنے خیالات ظاہر کرے تو کسی قسم کا خطرہ نہیں اس نے وہی طریق اختیار کیا جو اوسیاڈر Orsander نے کوپرنکس کی کتاب چھاپتے ہوئے اختیار کیا تھا۔

میں گیلیلیو کی مشہور کتاب شائع ہوئی جس کے سرورق پر یہ عنوان تھا "متوازن چار روز کا سال" جس میں کائنات کے دو بڑے اہم یعنی بطلیموس اور کوپرنیکی نظریات پر بحث کی گئی ہے اور ہر ایک کے فلسفیانہ اور فطری وجوہ پیش کئے گئے ہیں لیکن کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا گیا۔ اس سال کے میں تین شکستیں میں گیلیلیو کے دوست سالویاتی Salvati اور ساگرڈو Sagredo سہیلیو Simplicio ارسطو کے فلسفہ کا نمائندہ۔ سالویاتی محتاط اور تقادع حق ہے وہ اصول پیش کرتا ہے لیکن کوئی مخصوص نتائج اس سے اخذ نہیں کرتا لیکن شطرنج سالگرہ کو روکتا تھا متاثر ہوتا ہے جس کی زبان سے گیلیلیو اپنے آزاد ترین خیالات کو ادا کرتا ہے تاکہ جہاں کہیں ضرورت ہو سالویاتی کے ذریعے سے ان کو واپس لے لے لیکن ہر پڑھنے والا مصنف کے رجحان خیال سے باسانی واقف ہو جاتا ہے اور رد و مالوں کو بھی اس سے کوئی دھوکا نہیں ہوا۔ یہ کتاب ممنوع قرار دی گئی اور گیلیلیو کو روما بلا یا گیا۔ غالباً اس کو کوئی ایذا نہیں پہنچائی گئی اسے صرف ڈرایا گیا۔ لیکن ۲۲ جون ۱۶۳۳ کو اسے کٹھن ٹیک کر معافی مانگنی اور توبہ کرنی پڑی اور اس تعلیم کو غلط قرار دیکر واپس لینا پڑا کہ سورج کائنات کے مرکز میں ہے اور سالگرہ اور زمین کائنات کے مرکز میں نہیں اور متحرک ہے اور قسم کھانی پڑی کہ آئندہ نہ قولاً اور نہ تحریراً کوئی ایسی بات کہیگا جس سے یہ نظریہ متحج ہو سکے بلکہ اگر کوئی ملحد یا جس پر الحاد کا شک ہو اسے میگا تو وہ محکمہ احتساب دینی کو اس کی اطلاع دیگا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس نے جموٹی قسم کھائی گو اپنا اعتقاد اس نے ترک نہیں کیا۔ اس کا جسم تو جلنے سے بچ گیا لیکن اپنے اعتقاد کے اخفا کی تکلیف نے اس کی روح میں آگ لگا دی۔ گو ایسی باطنی ایذا کے لئے گیلیلیو کپلر کی طرح حساس نہیں تھا ہم اس خیال نے اس کی زندگی کو تلخ کر دیا۔ اس کے علاوہ وہ بڑی مصیبت میں مبتلا رہا اور بینائی بھی حاتی رہی۔ فلورنس کے فواح میں وہ ہمیشہ زیر نگرانی رہا لیکن سائنسوں کے خیالات میں سہمہک رہا۔ جموٹی قسم سے اپنی زندگی بچا کر اس نے یہ بڑا پیش بہا کام کیا کہ اپنی

دوسری بڑی تصنیف investigations into two new sciences دو جدید علوم کے متعلق تحقیقات شائع کی اور احتساب سے بچے کے لئے اسے ہالینڈ میں چھپوایا یہ تصنیف جس کے اندر جدید سائنس کی بنیاد موجود ہے رفتہ رفتہ خاموشی سے ادبیات میں داخل ہو گئی۔ گیلیلیو نے ۱۶۳۲ء میں وفات پائی اس کا ذہن آخر دم تک کام کرتا رہا۔ اب یہاں لحاظ نظر کی طرف رجوع کرتے ہیں جن کی وجہ سے عام ناچ فکری گیلیلیو کی ماہیت ہے

(الف) اسلوب و اصول

گیلیلیو منطقی صورتی کے خلاف یہ اعتراف کرتا ہے کہ اگرچہ فکر کی تعلیم و تفہیم کے لئے یہ ایک نہایت عمدہ آلہ ہے لیکن یہ نئے حقائق نئے انکشاف کا ذریعہ نہیں بن سکتی وہ کہتا ہے کہ یہ انکشاف اس وقت ظہور میں آتا ہے جب کچھ تجربات سے ہم ایک قاعدہ نکالتے ہیں اور پھر استخراج سے اس بات کا ثبوت دیتے ہیں کہ یہ قاعدہ ہمارے دیگر تجربات کے موافق ہے۔ طریق تحلیل اور طریق ترکیبی دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا باعث ہوتے ہیں۔ اگر استقرا سے مراد تمام ممکن امور کا امتحان اور محائے ہو تو استدلال استقرائی یا بالکل ناممکن ہے یا محض بے کار اگر ہم تمام امور پر عادی نہ ہو سکیں تو اس حالت میں یہ ناممکن طریقہ ہے اور اگر عادی ہو سکیں تو اس کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اس لئے استقرائیت اختصا جس امور کی تحقیقات کا نام لئے ان سے ہم دوسرے امور کا استنتاج کر سکتے ہیں لیکن حقیقی ثبوت کے دریافت کرنے سے پہلے ہمیں ایک مفروضہ قائم کرنا پڑے گا کسی قضیہ کی صحت پر اعتماد دینے سے اس کے ثبوت میں بہت آسانی پیدا ہو جاتی ہے دوسری طرف یہ بھی ضروری ہے کہ جو قاعدہ عام اصولوں سے منتج کیا جاتے جزئی امور کے امتحان سے اس کی تائید و تصدیق ہونی چاہئے۔ اس طرح سے گیلیلیو نے مائل سطحوں پر تجربات کر کے اس قاعدے کو ثابت کیا ہے اس لئے اولیاتی طریقے

سے فرض کیا تھا یعنی مساوی طور پر بڑھتی ہوئی سرعتوں سے جو مدار پیدا ہوتے ہیں وہ اوقات کے مابقیوں کی نسبت سے ہونے چاہئیں۔
لیکن اگر استخراج اور استقرا کا اس طرح کا قانون ضروری ہے تو ایک شکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ اضافات حقیقت میں اتنے سادہ نہیں ہوتے جتنے ہم استخراجی استدلالات میں فرض کر لیتے ہیں۔ ریاضی کے اصول متعارف صرف نسب الیٰنی اشکال کے لئے صحیح ہوتے ہیں یہ حقیقی اشیاء کا تصور نہیں ہے کہ ان کی صورتیں کبھی ہندسہ کی کسی شکل کے بالکل مطابق نہیں ہوتیں چھبہ کی ہلے قاعدہ صورت خود اس کی ذات کے لحاظ سے ایک کمال ہے۔ حقیقی اضافات پر تجریدی استدلال کا اطلاق کرتے ہوئے قبل الذکر کی کثرت اور ہمبستگی کا بھی خیال رکھنا چاہئے نقص ہمارے حساب میں ہے نہ کہ اشیاء کی تفصیل میں۔ ہم فرض کرتے ہیں کہ خلا میں تمام اجسام ایک ہی سمت سے زمین پر گر رہے۔ لیکن چونکہ ہم کبھی مطلق خلا پیدا نہیں کر سکتے ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ کس طرح زیادہ اور تخم کثیف واسطوں میں یہ نسبت بدلتی ہے اور جب ہمارا تجربہ یہ ہوتا ہے کہ جوں جوں واسطہ لطیف ہوتا جاتا ہے سرعتیں قریب آتی جاتی ہے اس لئے ہم مذکورہ بالا اصول کو مصدق سمجھتے ہیں۔ اسی طرح یہ اصول ہے کہ ایک افقی سطح پر حرکت کرتا ہوا جسم ہمیشہ متحرک رہیگا۔ اس کا ثبوت اس امر سے ملتا ہے کہ ہم جس قدر مزاحمت دور کرتے جاتے ہیں ماسی قدر حرکت زیادہ دیر تک باقی رہتی ہے۔

تجربے میں ایسی کڑیوں کے دریافت کرنے کے لئے جن سے استخراجات میں روابط قائم ہو سکیں اور اس بات کے ثابت کرنے کے لئے کہ کس حد تک تجربہ استخراج کے نسب الیٰنی مفروضات کے قریب ہے گیلیلیو کی طرح کمیتی اضافات پر بہت زور دیتا ہے۔ صرف نظام کی پیمائش سے یہ فیصلہ کرنا ممکن ہو سکتا ہے کہ کہاں تک استخراج کے مطالبات پورے ہو سکتے ہیں۔ اسی لئے گیلیلیو کا ایک اصول تھا کہ ہر قابل پیمائش منظر کی پیمائش کی جائے۔ اور جس منظر کی براہ راست پیمائش نہیں ہو سکتی

اسے جہاں تک ہو سکے اصول پیمائش کے تحت میں لایا جائے اور
 مکیلپیو کا خاص طریقہ وہی تھا جس کا نام عرصہ دراز کے بعد
 سٹوارٹ میل نے طریق اختلاف وصف بالوصف رکھا اور جسے طریق عدد
 بھی کہہ سکتے ہیں اس طریقے سے ہم فکر مجرد اور ادراک محسوس کو یکجا کر سکتے
 ہیں اصول تقارب سے منظر ہر محسوسہ اصول مجردہ کی تصوریت سے بہرہ
 ہوتے ہیں جسطح افلاطون کے لئے تصور شے موجود کی نوعی مثال کا نام
 تھا اسی طرح مکیلپیو کے لئے قانون ربط اشیا کا لقب البینی بیان ہے۔
 اگر قانون تجربے کے مواد کی تحلیل سے حاصل ہوتا ہے تو یہ امر یہی
 ہے کہ وہ علتیں جن سے کسی منظر کی توجیہ ہوتی ہے بعینہ وہی ہیں جو تجربے
 میں پائی جاتی ہیں مکیلپیو اسی اصول کا قائل ہے جسے کپلر نے عقل حق کے
 تقاضے سے تعبیر کیا ہے اس نے نہایت دلنشین طریقے سے بتایا ہے کہ مشیت
 الہی سے کسی چیز کی بھی توجیہ نہیں ہوتی کیونکہ اس سے ہر بات کی برابر
 آسانی سے توجیہ ہو جاتی ہے خدا کے لئے کائنات کو زمین کے گرد گھومنا
 یا زمین کو سورج کے گرد گھومنا برابر آسان ہے لیکن اگر ہم ایسے خیال
 کو متحرک بالذات اجسام تک محدود رکھیں تو مذکورہ بالا دو نظموں
 میں لمبا سا سادگی بہت فرق ہو جاتا ہے ایک طریقے میں نسبت دوسرے
 طریقے کے بہت زیادہ قوت صرف ہوتی ہے لامحدود کے سامنے تمام
 محدود اختلافات ناپید ہو جاتے ہیں لیکن دو محدود اشیا کے باہمی مقابلے
 میں وہ باقی رہتے ہیں سائنس کا کام صرف محدودات کا باہمی مقابلہ
 ہے اگر معجزے کی طرف مراعہ کیا جائے تو ہر بات مساوی طور پر قابل
 تسلیم ہو جاتی ہے اور ہمارے پاس کوئی معیار باقی نہیں رہتا۔ علاوہ انہیں
 ہم اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ فطرت اور خدا کی ہر آفرینش معجزہ
 ہے خواہ اس کی فطری توجیہ بھی ممکن ہو۔

اس طریقے سے نہ صرف دنیا کی بلکہ حیاتیاتی توجیہ فطرت بھی خارج
 از بحث ہو جاتی ہے اشیا کے ایک دوسرے پر اثر مثلاً کشش مقناطیسی

کی توجہ ہم اثری سے کرنا بہت سے سوالات کو ایک آسان لفظ کے ذریعہ سے برطرف کر دیتا ہے۔ اسی طرح کشش زمین بھی محض لفظ ہی لفظ ہے جس حقیقت میں نہ یہ معلوم ہے کہ کونسی قوت پتھر کو زمین کی طرف کھینچتی ہے اور نہ یہ کہ چاند کو زمین کے گرد کیا چیز ایک دائرے میں گھمائی ہے اور نہ یہ کہ جب ہم پتھر کو ہاتھ سے پھینکتے ہیں تو وہ کس قوت سے آگے بڑھتا جاتا ہے اسی لئے گیلیلیو اس مفروضہ کو رد کر دیتا ہے کہ چاند کا اثر مد و جزیر ہو تا ہے۔ یہاں پر صفات پنہاں کے خوف نے اس کو راہ راست سے سبٹکا دیا ہے

(ب) جدید نظام کائنات

باوجود اس کے کہ مکالمات میں گیلیلیو بار بار کہتا ہے کہ وہ قدیم اور جدید میں سے کسی ایک نقطہ نظر کے حق میں فیصلہ کرنا نہیں چاہتا لیکن اس کا اپنا نقطہ نظر صاف ظاہر ہو جاتا ہے خواہ وہ ہمیں اس کے خطوط سے نہ بھی معلوم ہوتا۔ وہ کوپرنیکس کا مداح ہے کہ اپنے حواس کی شہادت کے باوجود وہ اس یقین پر پہنچ سکا اور قائم رہ سکا کہ زمین حرکت کرتی ہے خود اس نے اپنی ہیئتیں اکشافات کے ذریعے سے متعدد ثبوت پیش کئے کہ کائنات کے متعلق اوسط کا یہ خیال غلط ہے کہ وہ دو عالموں میں منقسم ہے ایک ساوی اور غیر متغیر اور دوسرا رضی اور متغیر سورج کے داغوں اور نئے ستاروں کے نظر آنے سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاک میں بھی تغیرات واقع ہوتے ہیں اور گیلیلیو پوچھتا ہے کہ جس یہ حق کہاں سے حاصل ہوا کہ ہم غیر متغیر کو متغیر کی نسبت زیادہ قابل قدر سمجھیں وہ ساگر ٹیڈ کی زبانی کہتا ہے ”میسری رائے یہ ہے کہ زمین اپنی اس قدر متنوع تبدیلیوں اور منت نئی آفرینشوں کی وجہ سے نہایت معاصب شرف اور قابل توصیف ہے“ **Simplicio** گیلیلیو اس کا جواب دیتا ہے کہ زمین کے تغیرات انسانوں کے مفاد کی خاطر ہو سکتے

ہیں لیکن افلاک کی تبدیلیاں بالکل بے مقصد ہونگی۔ اس اعتراض کے خلاف
یہی کہ کوپرنیکس کے نظریے کے مطابق کائنات میں بے انتہا وسعت تسلیم
کرنی پڑتی ہے وہ اسی قسم کی دلیل لاتا ہے، اعتراض یہ ہے کہ دور ترین
ستاروں اور برج ثوابت کے درمیان جو لامحدود فضا ہے وہ کس کام کی
ہے؟ اس کے جواب میں سالویائی مطلق قائمہ کے متعلق وہی بات کہتا ہے
جو گیلیلیو نے ایک اور جگہ مطلق فطریہ کے متعلق کہی ہے کہ ہمیں یہ فرض نہیں
کرنا چاہئے کہ ہمیں قادر مطلق کے تمام مقاصد کا علم ہے۔ کیا خود ہمارے
جسم میں کثرت سے ایسی چیزیں نہیں جن کے مفہوم سے ہم ناواقف ہیں
جب قریب سے ہم اس قدر جاہل ہیں تو بعید کے علم کا ہم کیسے دعویٰ کر سکتے
ہیں۔ جب ہمارے لئے یہ جانتا بھی ممکن نہیں کہ کسی ایک چیز کے ساتھ وسعت
ہونے سے دنیا میں کیا تغیرات واقع ہو سکتے ہیں تو ہم یہ پوری طرح کس طرح
معلوم کر سکتے ہیں کہ کوئی شے اپنے تمام ماحول پر کیا اثر کر رہی ہے۔ اگر ہم یہ
خیال کریں کہ کائنات کے لامحدود البعاد سے اس کی فعلیت ہر لحظے پر
ناممکن ہو جائیگی تو ہم قوت الہی کو نہایت ہی محدود تصور کر رہے ہیں۔ سوچ انجور
پر چکنا ہے اور اسے پکاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہی اس کا
خاص کام ہے اسی طرح خدا اور فطرت ہر فرد کی خبر گیری کرتے ہیں خواہ
دنیا و مافیہا لامحدود وہی ہو گیلیلیو اس کے بہت قریب تھا کہ وہ مکان کو
لامحدود تصور کرے جیسا کہ بروٹو کا خیال تھا اس کو اس میں شک ہے کہ
کائنات کا کوئی مرکز بھی ہو سکتا ہے اگر اس لئے اس خیال کو وضاحت سے
بیان نہیں کیا تو غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ بروٹو کے انجام لئے اسے محاذ ہونے
پر مجبور کیا۔

ہمارے لئے یہ تعجب کا باعث ہو سکتا ہے کہ کپلر کے نظام کائنات
کی بحث میں گیلیلیو نے ان قوانین کو بیان نہیں کیا جنہیں نیوٹن نے قانون
تجاذب سے اخذ کر کے جدید نظام کی حمایت کے لئے اس قدر اہم بنا دیا
غالباً اس کا خیال یہ تھا کہ ان کا تعلق محض ریاضی سے ہے اور اسے یہ بات

نہیں سوچتی کہ ان سے کائنات کے باہمی طبیعی ربط کی شہادت مل سکتی ہے۔

رج النظر حرکت کے اصول اولیہ

جب یہ نظام کائنات کی تائید میں گیلیلیو بھی کوپرنیکس کی طرح سادگی کے اصول کو اپیل کرتا ہے فطرت کا کوئی عمل بے کار نہیں ہو تا لہذا وہ حصول مقصد کے لئے سادہ ترین طریقے استعمال کرتی ہے اور کم سے کم اور سادہ سے سادہ عمل سے زیادہ سے زیادہ اثرات حاصل کرتی ہے۔ اس اصول سادگی کے طفیل جسے گیلیلیو نے بطلمیوس اور ٹالکو کے پیچیدہ نظریات کے مقابلے میں پیش کیا اس نے طبیعیات میں مادی مظاہر کے تغیرات کے قوانین اولیہ مرتب کئے۔ اس کو یہ امر سادہ ترین معلوم ہوا کہ جب کوئی تغیر واقع نہ ہو تو ایک شے پرستور اپنی حالت پر قائم رہے۔ اس سے پہلے کبیر یہ قضیہ قائم کر چکا تھا کہ کوئی جسم از خود سکون سے حرکت میں نہیں آسکتا گیلیلیو نے اس پر یہ اضافہ کیا کہ نہ کوئی جسم از خود اپنی حرکت کو پھیل سکتا ہے اور نہ حرکت سے سکون میں آسکتا ہے یہی قانون جو بعد ازاں کبیر کے الفاظ کے مطابق قانون جمود کہلا کر گیلیلیو نے اسکو بطور ایک عام قضیے کے قائم نہیں کیا اس لئے کہیں یہ بیان نہیں کیا کہ سمت اور سرعت دونوں قائم رہتی ہیں۔ مکالمات میں وہ زیادہ صرف تحفظ سرعت پر بحث کرتا ہے۔ یہاں خاص طور پر انقی حرکت اس کے مد نظر ہے اور وہ فرض کرتا ہے کہ حرکت دوری اور حرکت مستقیم دونوں قائم رہتی ہیں۔ مباحث Discorsi میں اس قضیے کو زیادہ وضاحت سے بیان کیا ہے یہاں پر وہ کہتا ہے کہ حرکت سی حالت میں بڑھ سکتی ہے جب اس میں نئی قوت کا اضافہ کیا جائے اور اسی حالت میں گھٹ سکتی ہے جب کوئی قوت اس کی مزامم ہو بالفاظ دیگر دول حالتوں میں صرف خارجی علتوں کے اثر سے تبدیلی واقع ہو سکتی ہے۔ اگر خارجی علتوں کو نکال دیا جائے تو حرکت میں وہی سرعت باقی رہیگی جو شروع میں اس لئے حاصل کی ہے

گیلیلیو صاف طور پر تسلیم کرتا ہے کہ یہ محض ایک نظریہ ہے لیکن وہ ان تجربوں سے اس کی صحت کا ثبوت دیتا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جس قدر خارجی سطحوں کو خارج کرتے جائیں اسی قدر زیادہ دیر تک حرکت اپنی حالت پر باقی رہتی ہے اس معاملے میں قانون اختلاف الوصف بالوصف کے اندر استقرا اور استخراج کے باہمی تقابل کا ثبوت ملتا ہے اور اس میں گیلیلیو نے خود اس دعوے کی مثال دی ہے کہ طریق ثبوت طریق اختلاف سے الگ چیز ہے۔ فطرت کی سادگی کو اپیل کرنا کوئی ثبوت نہیں ہے گویہ خیال اہم اختلافات کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے۔

گرتے ہوئے اجسام کی حرکت کے متعلق تحقیقات کرنے میں بھی گیلیلیو قانون سادگی سے آغاز کرتا ہے۔ ”فطرتاً“ طبعی ہوئی حرکت کے مطالعہ میں ہم فطرت کے اس عام طریقے کا مشاہدہ کر سکتے ہیں جو وہ اپنے دیگر اعمال میں بھی برتی ہے جن میں وہ نہایت ابتدائی سادہ اور آسان ترین ذرائع کا استعمال کرتی ہے۔ اس لئے جب میں یہ دیکھتا ہوں کہ کسی بلند جگہ سے گرتے ہوئے ایک پتھر کی سرعت افتاد میں متواتر اضافہ ہوتا جاتا ہے تو مجھے کیا امر مانع ہے کہ میں یہ فرض نہ کروں کہ یہ اضافہ سرعت نہایت سادہ سہل اور واضح طور پر واقع ہوتا ہے اور ہمارے لئے کوئی اضافہ اتنا قابل فہم نہیں ہو سکتا جتنا ایک ہی طرح سے بڑھتا ہوا اضافہ یہاں پر بھی اصول عامہ کو اختلاف اور متغیر میں استعمال کیا گیا ہے اور انھیں ثبوت میں پیش نہیں کیا گیا۔

گیلیلیو اپنی تحقیق حرکت کو ان الفاظ سے شروع کرتا ہے ”ایک نہایت پرانے موضوع سے میں نے ایک مطلقاً نیا علم پیدا کیا ہے۔ وہ خاص طور پر کہتا ہے کہ ابھی تک کسی نے اسے گویا بڑھنے والے Projectile یا آذادی سے گرتے والے اجسام کی حرکت کے کمیتی تیز کے متعلق تحقیقات نہیں کی گیلیلیو کو اس امر کا احساس ہے کہ ان تغیرات کے قوانین کے اختلاف سے اس نے ایک نئی سائنس کی بنیاد ڈالی ہے جس کے گہرے رموز کی تہ کو پہنچنے کے لئے بڑے اعلیٰ درجے کے نفوس درکار ہیں“

اس علم کی ہمیں ارتقاء علم میں بڑی اہمیت رکھتی ہے نیچرل سائنس کی بعد کی تاریخ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ قوانین حرکت مادی فطرت کے تمام سائنسوں کی کلید ہیں۔ خود گیلیلیو کے دل میں تب ہی اس کی اہمیت کا احساس موجود تھا۔ وہ مکالمات میں کہتا ہے کہ وہ کبھی اس بات کو نہیں سمجھ سکا کہ ایک شے کس طرح دوسری شے میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ جب کسی جسم میں ایسے صفات نمودار ہوں جو پہلے اس میں موجود نہیں تھے تو وہ اس کو غیر ممکن نہیں سمجھتا کہ یہ اس جسم کے محض اجزائی ترکیب کا تغیر ہو جس میں نہ کوئی شے فنا ہوتی ہے اور نہ وجود میں آتی ہے۔ یہاں وہ صاف طور پر اس خیال کا اظہار کرتا ہے کہ فطرت کے کیفیتی تغیرات اسی حالت میں سمجھ میں آ سکتے ہیں جب کیفیتی تغیرات ان کا باعث ہوں جس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ مکانیکی کائناتوں فلسفہ جدید کے لئے یہ ایک بڑا اہم سوال ہے کہ اس بڑے اصول کے متعلق جس کا اطلاق کاسیاتی سے کیے بعد دیگرے فطرت کے مختلف پہلوؤں پر کیا اس کو کیا انداز اختیار کرنا چاہئے

(ج) صفات حسیہ کی نفسیت

کوبرنیکس اور بررونو پر بھی یہ واضح ہو چکا تھا کہ کائنات کا جدید نظریہ مسئلہ علم کی تجدید کی طرف رہنمائی کریگا کیونکہ کائنات کی جو تصویر ادراک بلا واسطہ پیش کرتا ہے عقل کے تلخ اس سے بالکل مختلف پیش کر نیچے۔ گیلیلیو کے ہاں اس میں اور بھی وضاحت پیدا ہو گئی۔

اگرچہ اکثر اہم مسائل میں وہ اصول سادگی کو اساسی قرار دیتا ہے لیکن وہ کہتا ہے کہ فطرت کے طریق عمل کی سادگی اور سہولت کے باوجود میں اس کا قائل ہونے کے لئے نہایت پیچیدہ اور مشکل راہ ٹھکرانے پر پڑتی ہے جو بات ہماری سمجھ کے لئے نہایت مشکل ہوتی ہے فطرت کے لئے وہ نہایت آسان ہوتی ہے۔ یہاں وجود اور اس کے علم میں ایک تین مخالفت کا پتہ

ماتا ہے۔ گیلیلیو کا خیال تھا کہ ہمارے واضح ترین علم یعنی علم ریاضی میں یہ غلطی ایک حد تک ناپید ہو جاتی ہے۔ یہاں علم انسانی اس جبر و تقدیر سے بہرہ مند ہوتا ہے جو موجودات کے حقائق کے متعلق خدا کے تفکر میں پائے جاتے ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ جس حقیقت تک ہم بندہ رنج پہنچتے ہیں اور بڑی محنت سے ایک نتیجے سے دوسرے نتیجے کی طرف قدم اٹھاتے ہیں خدا اپنی بصیرت سادہ سے اس سے واقف ہوتا ہے۔ اس حد تک سادگی اور سہجہ کی کا فرق یہاں بھی باقی رہتا ہے علم انسانی اپنے نقطہ کمال پر بھی اپنی شدت اتفاق اور جبر کے ذریعے سے علم الہی کی سرحد تک پہنچ سکتا ہے۔ مرتبے میں انسان کے علم کا خدا کے علم کے ساتھ کوئی مقابلہ نہیں اور نہایت گہری تحقیق سے بھی یہ ممکن نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص فطرت کے نہایت سموئی واقعات کی کنہ کو بھی پہنچ سکے سقراط علم انسانی کی اس بے کمانی سے پوری طرح واقف تھا اور اس کے باوجود وہ عاقل ترین انسان شمار ہوتا ہے۔ ہستی اپنی سادگی اور بے نہایتی کی وجہ سے ہمارے علم سے جدا اور مختلف ہے۔ گیلیلیو بھی کہہ رہا تھا اور بروکلی طرح ہی تعلیم دیتا ہے کہ انسان کا کمال علم اپنی جہالت سے آگاہ ہوتا ہے۔

وجود اور علم کا تحالف مطلق اور اضافی حرکت کے اس بیٹن فرق سے بھی واضح ہوتا ہے جس کا گیلیلیو بھی کوپرنیکس کے تمام ہسٹوڈوں کی طرح قائل تھا۔ ہمیں حرکت کا تصور صرف کسی ساکن شے کی نسبت سے ہو سکتا ہے۔ جو حرکت بہت سی اشیا میں مشترک ہو تو ان کی باہمی نسبت سے اس کا ہوتا اور نہ ہونا برابر ہے۔ کائنات کے قدیم تخیل میں چپ چاپ یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ کان مطلق اور مکان مرئی ایک ہی شے ہے لیکن اب فکرت نے ایک نئی راہ نکالی اور اسے یہ امر متحقق ہوا کہ مکان مطلق جو تمام مادی اشیا کا غیر متحرک حامل ہے ادراک حسی کا سرمدض نہیں اور ہو سکتا ہے کہ یہ بظاہر غیر متحرک دھماچھاپنے سے خارج کسی نقطے کی نسبت سے متحرک ہو اور وہ خارجی نقطہ خود اپنے سے خارج کسی شے کی نسبت سے متحرک ہو اور اسی طرح چلا چلے۔ کوپرنیکس میں

بحیثیت مجموعی خصوصاً گیلیلیو جیسے صاحب فراست شخص کے لئے انصافیت کے علیاتی قانون کے اطلاق کے لئے بہت سے مواقع موجود تھے فلسفہ مشائی افلاک میں اور تئیرات کا قائل نہیں تھا لیکن اسے اتنا تو ماننا پڑا تھا کہ سورج اور ستارے طلوع اور غروب ہوتے ہیں اور اختلاف لیل و نہار حقیقی تئیرات ہیں گیلیلیو مکالمات میں کسی دوسرے قائل کی زبانی اس کے متعلق کہتا ہے۔ یہ تمام تئیرات فقط زمین کے نقطہ نظر سے ہیں زمین کا خیال سے نکال دو تو نہ طلوع ہے اور نہ غروب، نہ خط نصف النہار اور نہ دن اور نہ رات۔

جیسے اس انداز سے افلاک کے تئیرات کے تمام سلسلہ میں کوئی اختلافی کیفیت باقی نہیں رہی اور ہر تفریق توجیزہ نظر کے نقطہ سے ہوگی اسی طرح گیلیلیو نے مظاہر ارضی کے متعلق بھی اختلافات کو سرورضیٰ کی بجائے نفسی قرار دیا ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ وہ مادے کی تئیرا ہیئت کا قائل نہیں تھا اور صرف اس کے ذرات کی تبدیلی ترکیب کو ماننا تھا۔ اس خیال کے اندر صفات مبیہ کی نفسیت کا اصول مضمر تھا لیکن گیلیلیو نے اس اصول کو اور زیادہ معین صورت میں بیان کیا ہے۔ اپنی ہیئت کی ایک منظرانہ تعینیف کے ایک قابل داد حصے میں وہ کہتا ہے کہ جو صفات ہیں لازماً اشیا کی طرف منسوب کرنی پڑتی ہیں وہ ان کی شکل حجم، حرکت یا سکون ہیں، ان صفات کو منہیں وہ حقیقی یا اولیٰ صفات کے نام سے تعبیر کرتا ہے ہمارے تخیل کی کوئی کوشش اشیا سے الگ نہیں کر سکتی برخلاف اس کے حواس کے ایک تعصب کی وجہ سے ہم ذائقہ، بو، رنگ اور حرارت وغیرہ کو اشیا کی صفات مطلقہ سمجھتے ہیں یہ محض نام ہیں جو ہم اشیا کی طرف اس لئے منسوب کرتے ہیں کہ وہ ہم میں خاص خاص احساسات پیدا کرتی ہیں حقیقت میں ان کا مقام اشیا میں نہیں بلکہ محسوس کرنے والے جسم میں ہے۔ محسوس کرنے والا وجود نہ ہو تو یہ تمام صفات ناپید ہو جائیں۔ ہم نہایت آسانی سے دیکھ سکتے ہیں کہ کس طرح یہ نقطہ علم اُس طریق استدلال کے متوازی چلتا ہے جو جدید نظام کائنات کی حمایت میں استعمال کیا گیا جس وقت جدید علیات ادمائیئت کی غلامی سے آزاد ہوئی تو یہ نظریہ اس کے لئے بہت اہم ہو گیا۔

پانچم

فرانسس بیکن ویرولمی

FRANCIS BACON OF VERULAM

دالفا، پیش روان بیکن

جدید سائنس نے جس کی تاسیس عملی زندگی کے تجربات اور ایجادات کے اثر سے ہوئی، لازمی طور پر روایتی منطق کی توسیع کی طرف رہنمائی کی۔ ان لوگوں میں بھی جو ان حالات سے خاص طور پر متاثر نہیں ہوئے تھے جن سے جدید سائنس پیدا ہوئی مثلاً اسیبھی حلقوں میں بھی پندرہویں اور سولہویں صدی کے دوران میں ایک نئی منطق کی ضرورت کا احساس ترقی کرتا رہا اس ضرورت سے مساعی اصلاح کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا پیش نامے اور تجاویز شائع کی جاتی تھیں کہ اب مدرسی منطق کی جگہ کیا رکھنا چاہئے جبکہ معلوم ہو گیا ہے کہ یہ اور کسی کام کی نہیں۔ سوائے اس کے کہ مسلم اور مستند مقامات سے صوری نتائج اخذ کرے ازمنہ متوسط میں منطق سے یہ کام لیا جاتا تھا کہ دنیاویات اور نظریہ حقوق کی حمایت کرے اور ان دونوں میں مقدمات مسلم اور مستند شمار ہوتے تھے۔ اصلاح کی تمام کوششیں بیکن پر آکر ختم ہوئیں شخص جسے اکثر تجربی سائنس کا بانی کہا جاتا ہے، موسیقی کی طرح اس تعریف کا مستحق

ہیں کہ اس لئے ایک ارض موعود دریافت کی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میں بصیرت اور پیش بینی موجود تھی اور اس لئے اکثر ایسے اہل سہمی خیالات کا اظہار کیا جن سے انسان کی راہ تحقیق منور ہو گئی۔ علاوہ انہیں اس کو پورا احساس تھا کہ وہ مدرسیت کا کس درجہ مخالف ہے لیکن ارض موعود کو پہلے سے دنی کی پید اور گیلیلیو فنج کر چکے تھے گو وہ اس سے آگاہ نہیں تھا وہ کس نفسی سے کہتا ہے کہ میں خود سپاہی نہیں بلکہ ایک مناد یا رجز خواں ہوں جو جنگ پر آمادہ کرتا ہے لیکن جدید تجربی سائنس کے بانیوں کو اس کی ضرورت نہیں تھی کہ اس کے ڈبھے کی چوٹ ان کو آدہ پیکار کرے۔ لیکن اس سے تاریخ فلسفہ میں بیکن کی اہمیت مفقود نہیں ہوئی۔ جدید سائنس کی پیدائش کے دوران میں جو خیالات اور امیدیں طبائع میں موجزن تھیں وہ غیر معمولی طور پر بیکن کا جزو طبیعت تھیں۔ گو اس کی تائیس میں اس کا کوئی حصہ نہیں لیکن وہ اسی فضا کا انسان ہے جس میں جدید سائنس نے نشو و نما پایا اور اس نے یہ پیش گوئی کی کہ اس سائنس کا انسانی زندگی پر لازماً نہایت گہرا اثر ہو گا۔ اس زمانہ عبور میں دیگر تمام مفکرین سے زیادہ بیکن کو اس حقیقت کا واضح شعور تھا کہ افکار و اغراض میں ایک اساسی تبدیلی کا ہونا لازمی ہے اس وجہ سے ہمیشہ اس کی عظمت و شہرت برقرار رہی اگرچہ اس کے ہوطنوں نے اس کی ستائش میں ایسا مبالغہ کیا ہے کہ نہ اس کی نقائص اور نہ اس کی شخصیت اسے اس کا مستحق بناتی ہے۔ اس شخص کی زندگی اور اس کی نقائص پر غور کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ سولہویں صدی میں اس کے پیشرووں کے متعلق مختصر کچھ بیان کیا جائے۔

(Pierre de la Ramée) پیر دالارامے سے پطرس رامس بھی

کہتے ہیں انہیں کے گردہ میں سے تھا سولہویں صدی کے وسط میں وہ ارسطو جیسی منطق سے دست و گریباں ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ اس کی یہ کوشش ماقبل کی صدی کے ان سلسلہ سماعی کی ایک کڑی تھی کہ منطق کو

عملی اطلاق خصوصاً خطابت کے قریب لایا جائے اور وہ خود اقرار کرتا ہے کہ وہ اگر کولا (Agricola) اور شٹرم (Sturm) المانی انجین اور علمائے درسیات کا مدبرین منت ہے لیکن وہ اس میلان کا نہایت طبع اور فصیح اور بلیغ نمائندہ تھا اور اس نے اس پیکار کو اس ہمت و استقلال سے برقرار رکھا کہ ایک حد تک اس کی وجہ سے مغربی یورپ کی یونیورسٹیوں میں مدرسیت کی حکومت متزلزل ہو گئی۔

۱۵۱۵ء میں فرانس کے شمال مشرق میں ایک کوئلہ ساز کے گھر میں پیدا ہوا۔ اس زمانے کے مناظرانہ طریقے کے مطابق اس کے مخالفین اکثر اس کو یہ طعنہ دیتے تھے کہ ایک کوئلہ ساز کا بیٹا ہے لیکن خود اس کے لئے یہ امر باعث شرم نہ تھا نہ اس لئے کہ باوجود اب خستہ حال ہونے کے وہ شریف و امیر خاندان میں سے تھا بلکہ اس لئے کہ اپنے ذوق علم سے اس نے دنیا سے علم میں بلند مرتبہ حاصل کیا ہے۔ اس نے اپنی زندگی پیرس کے ایک دو تلمذ طالب علم کی ملازمت سے شروع کی جب وہ اپنا دن بھر کا کام ختم کر چکنا تھا تو رات کو مطالعہ کرتا تھا پہلے پہل اس کی طبیعت مدنی منطق کی طرف راغب ہوئی لیکن اس سے اس کی طبیعت کو کچھ تسکین نہ ہوئی اور جب وہ افلاطون کے مکالمات سے آشنا ہوا تو اس کی طبیعت میں بڑی سرگرمی اور ذوق پیدا ہوا اور اس نے محسوس کیا کہ ان مکالمات میں بہ نسبت ارسطو کی منطق کے فکر کی حقیقی اور زندہ فعلیت بدرجہ اولیٰ پائی جاتی ہے۔ ۱۵۳۶ء میں اس نے ایم۔ اے کی ڈگری کے لئے جو مقالہ پیش کیا اس میں اس انقلابی خیال کی حمایت کی کہ ارسطو نے جو کچھ کہا ہے سب غلط ہے پیر و ان ارسطو بے حد جزبہ ہوئے اور جب اس نے منطق قدیم کی تفصیلی تنقید کی تو اور بھی زیادہ تلمذائے یونیورسٹی نے یہ تقاضا کیا کہ رائس کی تصانیف کی اشاعت روک دی جائے کیونکہ وہ دین اور اسن عامہ کا دشمن ہے اور نوجوانوں میں خطرناک جہت پسندی پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ فرانس اول نے رائس کی کتابوں کے خلاف فرمان شائع کیا اور رائس کو حکم دیا کہ

دہ ارسطو اور دیگر متقدمین پر حملہ نہ کرے لیکن ہنری دوم کے جہد میں رائس کو پھر درس دینے کی اجازت مل گئی اور اس نے دارالعلوم فرانس میں اپنا کام شروع کر دیا۔ قریباً دو ہزار سامعین اس کے درس میں موجود ہوتے تھے۔ یہ ایک ایسی تحریک تھی جو ایسا لڑکے زمانے سے اس وقت تک کبھی ظہور میں نہیں آئی تھی۔ فلسفہ انہیں رائس نے اپنی (Dialectics) منطق فرانسیسی زبان میں شائع کی۔ اس کی تعلیم کا اساسی اصول یہ ہے کہ بیشتر اس کے کہ ہم اس کے لئے قوانین بنائیں ہیں یہ دیکھنا چاہئے کہ خود فطرت عقل و فکر کو کیسے استعمال کرتی ہے۔ اس لئے وہ دور اولیں کے حکما کی طرف رجوع کرتا ہے جن کے پاس کوئی مصنوعی منطق نہیں تھی نہ صرف ان حکما بلکہ زمانہ سلف کے بڑے بڑے اہل سیاست خطیب شعرا اور ریاضی دانوں کی تصانیف میں ملکہ فکر کا خود استعمال ظاہر ہوتا ہے۔ ان میں قوانین فکر کا استعمال غیر شعوری ہے رائس کے الیٹی ذوق کو اس سے تسکین ہو گئی کہ متقدمین کا مطالعہ اس طرح سے منطق کے لئے کارآمد ثابت ہوا۔ اپنے الیٹی پیشروں کی طرح اس کے نزدیک بھی منطق کے دو بڑے مخالف ہیں۔ اول دلائل کا دریافت کرنا اور دوم مضمون یا نتیجے کے ثبوت اور وضاحت و تہیین کے لئے ان دلائل کا اطلاق جو تصدیق کے ذریعے سے عمل میں آتا ہے۔ اسی لئے تصدیق کو اس کے بعد کے زمانے کی اصطلاح میں اکثر (Secunda pars petri) کہتے ہیں رائس زیادہ تر منطق کے اس دوسرے و لطیفے خصوصاً نظریہ قیاس میں لگا رہا اور یہاں یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اسے ارسطو طالیسی منطق سے کچھ زیادہ اختلاف نہیں یہ امر کہ اس کی اصطلاح محض صوری ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس نے تقسیم بالاشعاع پر زیادہ زور دیا ہے خواہ کوئی مضمون ہو اس کی تشبیہ کو وہ ہر مقام پر دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے کچھ اصول منطق کے مطابق ہر محمول کے متعلق دو ہی باتیں ہوسکتی ہیں یا وہ صحیح ہے یا غیر صحیح۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت میں وہ ایک نئی درسیت پیش کرتا ہے۔ تاہم یہ صحیح ہے

کہ رائس کے دل میں بڑی زبردست خواہش تھی کہ فطرت کی طرف رجعت کی جائے اور اس نے تشریح و تبیین کو مختصر کر کے اور اس بات پر زور دے کر کہ فن کا مدار ہمیشہ فطرت پر ہونا ہے علم کی بڑی خدمت کی یقین بجائے اس کے کہ فطرت کو فکر زندہ میں تلاش کرے وہ اسے متقدمین کی تصانیف میں تلاش کرتا تھا۔ اسے نفسیات فکر کا کوئی گہرا مطالعہ نہیں تھا اور اس کا طریق فکر کا بیان اس قابل نہیں تھا کہ جدید سائنس کے دستور العمل کے لئے نمونہ بن سکے۔

رائس جس نے پروفیشنل مذہب اختیار کر لیا تھا ۱۵۷۷ء میں سینٹ بلر تھولومیس کے قتل عام میں مارا گیا یہ ناممکن نہیں ہے کہ کسی متعصب مدرس نے اس کے قانون کو اس کا پتہ دیا ہو۔ کیونکہ ملک طالب علموں نے اس کی لاش کے اعضا کو کاٹ ڈالا۔

اس کی فنونِ ذہنیہ کی تعلیم کی اصلاح نے غیر مالک میں بھی اس کے لئے راستہ بنایا اس کی تعلیم برکسٹی سکا لینڈ اور سوٹر لینڈ میں پھلتی پھلتی رہی۔ کیمبرج یونیورسٹی میں سرگرم مدرس اور صوفی ایورارڈی (Everard Digby) نے جو غالباً بیکن کا اتالیق تھا اس کی مخالفت کی لیکن انگلستان میں اس کو ولیم ٹمپل (W. Temple) ایک جوشیلا حامی بھی مل گیا جس نے اس کو اس ملک میں فتح مند کیا اور مدرسیت کے خلاف جس کی بحث فلسفے میں میلان حریت کی بنیاد ہے جو اس وقت سے لیکر آج تک ہمیشہ کیمبرج کی ایک خصوصیت رہی ہے اور اس کے مقابلے میں آکسفورڈ ہمیشہ قدامت پرست رہا ہے۔ ٹوگن اور شیل کی اسلوب فکر کے متعلق زور شور کی بحث بہت توجہ اٹکھڑ ہوئی اور لازمی طور پر بیکن کے ارتقا فکر پر اس کا بہت اثر ہوا ہو گا۔

جب شمالی اور مغربی یورپ میں رائس کے خیالات مفکرین کے دلوں میں گہر کر رہے تھے تو صبح اور یقینی علم اور حقیقی فطرت کی ایک پادشاہ رائس کے قائم کرنے کی خواہش اکثر طبیعتوں میں موجزن تھی۔ ٹیلیس اور

کہا نا اور کسی حد تک برو نو کی لقائیف سے بھی اس کی شہادت ملتی ہے
روایتی علم کی گہری تنقید کی ایک نہایت عمدہ مثال جس میں نہایت
وضاحت سے یہ بتایا گیا ہے کہ کس بات کو صحیح طور پر جاننے کے کیا معنی
ہوتے ہیں اور اس نصب العین تک پہنچنے کے لئے انسان کس قدر
عاجز ہے (Tractus de multum nobiti et prima

universali sceintia quodnitial Scitic Frauz Sanchez A Treatise

on the Noble and High Sceince of. Nescience
اور شریف علم، میں ملتی ہے جو سائنس میں شامل ہوئی۔ سائنچے ایک اندلسی
طیب کا بیٹا تھا جس نے بورڈو میں سکونت اختیار کر لی تھی اور وہ خود
پہلے مول پیلے (Montpellier) اس کے بعد تولوز (Toulouse) میں طب کا
پروفیسر تھا۔ اگرچہ بظاہر اس تصنیف کے عنوان سے سائنچے مشکوک معلوم
ہوتا ہے لیکن محض اسی پہلو سے اس کے متعلق کوئی رائے قائم کرنا فاش غلطی
ہو گئی۔ اسے فطرت انسانی اور خصوصاً علم انسانی کے نقص کا بڑا اگہسہ
احساس تھا۔ لیکن تشکیک اس کے لئے مقصد نہیں بلکہ ذریعہ علم تھا
اس کی ارتقائی تصنیف مختلف مضامین پر تجربی لقائیف کے سلسلے کی محض
ایک نمونہ ہے۔ وہ اسلوب علم پر بھی ایک کتاب لکھنے کا ارادہ رکھتا
تھا اس کے نزدیک فکر و فیصلہ کے ساتھ مشاہدہ و تجربہ حصول علم کا بہترین
ذریعہ ہیں اس کا مقولہ ہے ”خود اشیا کی طرف رجوع کرو“ لیکن اس سمت
میں مزید ترقی کے متعلق اس میں وہ اُمیدِ عظیم نہیں پائی جاتی جو اس
کے معاصرین کے لئے حوصلہ افزا تھی وہ دیکھتا تھا کہ چھوٹی سی چیزیں
میں کتنے معجزات اکٹھے ہوئے ہیں کائنات میں تمام اشیا ایک دوسرے
سے باہمی وابستہ رکھتی ہیں اور کائنات لامحدود ہے اسی وجہ سے وہ اشیا
کے کامل علم کو ناقابل حصول سمجھتا ہے۔ فلسفہ فطرت کے متعلق اس نے
جو کوششیں کیں اور جو ہیں فیلسوف اور بینک کی یاد دلاتی ہیں۔ اس سے اس کو
وہی تسکین حاصل نہیں ہوئی جیسی مونزالدرک و محققین کو

صرف ایک امر میں مانجے، لیکن اور رائے دو نو سے زیادہ
حقیق ہے۔ وہ نفس انسانی میں تمام علم کے ماخذ پر غور کرتا ہے وہ کہتا
ہے کہ کسی خارجی شے کا علم میری اپنی کیفیات و اعمال کے علم سے زیادہ
یقینی نہیں ہو سکتا۔ میری اپنی ذات کا علم براہ راست اور بلا واسطہ
ہے۔ اور خارجی علم کبھی ایسا نہیں ہو سکتا۔ اس امر کے متعلق میرا یقین
زیادہ واضح ہے کہ ایک خیال یا خواہش یا ارادہ مجھ میں موجود ہے نسبت
اس کے کہ خارج میں کسی محسوس شے یا شخص کا ادراک کرتا ہوں لیکن دوسری
طرف یہ بات ہے کہ باطنی تجربے میں ظاہری تجربے کے مقابلے میں حتمی
اور اتقان کم ہے اس طابق فکر کی وجہ سے سلجھ گیا اور ڈیکارٹ کا پیش
ہے لیکن نہ کیا بلا اس خیال کو شمرنا سکا اور نہ مانجے۔ یہ کام ڈیکارٹ کے لئے
مخصوص تھا

لیکن نے نہ صرف علم کے نقائص بتائے بلکہ صحیح طریقے کی طرف
رہنمائی بھی کی اور یہ کام اس نے اپنے سے پہلے اسیں اور تجربہ بین کی
کی نسبت زیادہ صفائی سے کیا جنہوں نے منطق میں اصلاح کی کوشش کی
تھی اور اس کی جو توجیہ کی گئی ہے وہ بالکل صحیح ہے کہ لیکن ایک مخصوص
شخصیت کا آدمی تھا اور انگلستان کی سیلاب و شش اور مرتش زندگی اس
کا گہوارہ تھی۔ اس کے پیش رو نہ صرف حکما اور سائنس دان بلکہ فطرت
کے عمل حقیق انجینیر جہاز راں اور مہم ور تھے کو

دب، لیکن کی زندگی اور شخصیت

لیکن کی سیرت کے متعلق ہمیشہ اختلاف رائے رہا ہے نہ بحیثیت
ایک اہل فکر بلکہ بحیثیت انسان کے بھی وہ کبھی مورد الزام رہا ہے اور کبھی
اس کی حمایت کی گئی ہے۔ لیکن اس کے معنایں اور اس کے روزناموں
کو کچھ سال پہلے کے شائع ہونے سے بغور پڑھنے کے بعد یہ مسئلہ متنازع فیہ نہیں رہ سکتا۔

ان میں اس نے ایسی صاف گوئی برقی ہے کہ اس کے متعلق کسی غلط فہمی کی گنجائش باقی نہیں رہتی خصوصاً جب ہم ان بلا واسطہ یا با واسطہ اقبالیات کو ان خصوصیات سیرت سے مقابلہ کر کے دیکھیں جو اس کی فلسفیانہ تفکرات سے ظاہر ہوتے ہیں تو

فرانسس بیکن ۱۵۶۱ء میں پیدا ہوا وہ نکولاس میکن کا بڑا بھائی تھا جو کلہ الزبتھ کا ہنر بردار تھا اور وزیر اعظم برلے (Burleigh) کا بھتیجا تھا کیمرج میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد جہاں غالباً ڈیجی مدرسیت میں اس کا معلم تھا وہ ایک سفارت کے ساتھ پیرس چلا گیا۔ اس کے باپ کے بلد ہی تھا کہ اس کی وجہ سے اس کی تمام سہری امیدوں پر پانی پھیر گیا۔ چھوٹا بیٹا ہونے کی وجہ سے اسے اپنی زندگی کے لئے خود راست بنانا پڑا۔ اس کے تم مقتدر لئے اس کے لئے کچھ نہ کیا۔ قدرت دولت اور عزت کی خواہش اس کا مایہ حیات تھی گو اس کی زندگی کے اور محرکات بھی تھے۔ اپنی ایک تہذیبی کتاب (Conference of Pheasure 1512) میں وہ کہتا ہے کیا تاثرات کی لذتیں جو اس کی لذتوں پر اور عقل کی لذتیں تاثرات کی لذتوں پر فائق نہیں ہیں ایک سچی اور فطری لذت ہے جس سے طبیعت کبھی سیر نہیں ہوتی اور صرف علم ہی ایک ایسی شے ہے جس سے طبیعت ہر قسم کے اضطراب اور آشفتگی سے پاک ہو جاتی ہے۔ آرزوئے علم اور خواہش دولت و اقتدار و وقار اس کی طبیعت میں یکجا موجود تھیں اور وہ ان چیزوں کو علم کے ماتحت قرار دیکر اپنے لئے جائز سمجھتا تھا وہ اپنے بڑے بڑے سامعینک منصوبوں کو معرض عمل میں لانے کے لئے دولت و قوت کا طالب تھا وہ علوم کی کمال تجدید چاہتا تھا۔ یہاں ہیں اس کی سیرت کے ایک تیسرے عنصر کو بھی مد نظر رکھنا چاہئے جو اس کی لقانیف میں اکثر ظاہر ہوتا ہے۔ یعنی اس کا وثوق اور خود اعتمادی۔ اس کے سامنے ایک عظیم نشان کام تھا جس کے لئے بڑے ذرائع درکار تھے اس لئے وہ اپنی سکاریں کو قابل معافی سمجھتا تھا اور اپنے مقصد کی نظارہ سوز روشنی میں کمینگی تک

اُسے نظر نہیں آتی تھی اپنی تجویز پر کار بند ہونے اور اسے کامیاب بنانے کے لئے فرصت اور مشاہدات و استخبارات ہبیا کرنے کے ذرائع و کار تھے۔ اسی لئے اس نے سیاسی خدمت اختیار کی لیکن اس کا بھی وہی حال ہوا جو اس سے پیشتر میکاؤلی کا ہوا تھا یعنی کہ ذرائع جن کی آلودگی کو مقصد کی پاکیزگی سے پاکیزہ کرنا چاہتا تھا خود مقصد پر غالب آگئے مقاصد و ذرائع کا اتنا لمبا چڑا نہیں نامہ بنانے کی بجائے اگر وہ اپنے اکابر معاصرین مانگو براہے بگڑ گیلر اوگلیلیو کی تصنیف کو بغور مطالعہ کرتا تو اسکو فوراً فکر اور مستقبل کے کام کی تائیس کے لئے کافی مواد مل جاتا۔ گراڈل متجاویز نے اس کو غلط راستے پر ڈال دیا اور اس ذوق غفلت نے آرزو سے اقتدار کے ساتھ مل کر اس کو ایسے حالات میں مبتلا کر دیا جنہوں نے اس کی سیرت کو خنایا اور اسے تباہ کر کے چھوڑا اس میں اطلاقی احساس کی کمی تھی جو اس کے دوسرے محرکات کو مدد و اعتدال میں رکھ سکے۔ وہ اپنے مضامین میں کہتا ہے۔ طبیعت کا بہترین انداز یہ ہے کہ انسان کی شہرت تو یہ ہو کہ وہ صاف گو ہے لیکن عادتاً اخلاقیہ ہو ذرا مقبول طریقے سے دور بچی کا استعمال کرے اور اگر کوئی چارہ نہ ہو تو بہانہ سازی بھی کر لے اور ایک دوسری جگہ یہ کہتا ہے۔ ان دو صفات سے زیادہ عمدہ کوئی صفت نہیں، ایک تو یہ کہ شعور اس ادا حق بن طبیعت میں ہو اور دوسرے یہ ضرورت سے زیادہ دیانت دار نہ ہو۔

لیکن کی فراخوصلگی اسے سیاسی اور دنیاوی زندگی کی طرف لے گئی اور یہاں اس کو انسانوں کے علم اور مشاہدے کا وہ مواد ملا جو اس کے مضامین میں صورت پذیر ہوا (خصوصاً اس کے مضامین اور اس کی تصنیف (De dignitate et augmentis Scintiarum) کے ساتوں اور آٹھویں فتریں) وہ کیا دیلی کا مدح ہے کہ اس نے اس قدر کھلے الفاظ میں اور دیا ننداری سے اس کا خاکہ کھینچا کہ لوگ حقیقت میں کیا کرتے ہیں بجائے یہ کہنے کے کہ انھیں کیا کرنا چاہئے۔ یہ علم ضروری ہے تاکہ فائنٹ کی

کس میاڈاری کے ساتھ سانپ کی زیر کی بسی اضافہ ہو جائے۔ یہاں بھی اس کے ذرائع اس کا مقصد بن گئے کیونکہ دنیاوی عروج کے لئے انسان کو اپنا کردار دوسروں کے حقیقی کردار کے مطابق کرنا پڑتا ہے اس لئے لیکن کہتا ہے کہ خبردار کسی بدلے ہوئے حالات میں اپنے پہلے انداز پر قائم مت رہو اپنے احساسات کو موقع بھل کے مطابق بناتے رہنا چاہئے علاوہ ازیں وہ انسانوں کو یہ نصیحت کرتا ہے کہ ہمیشہ مستعد و مقاصد بنظر ہوئے چاہئیں تاکہ اگر خاص مقصد پورا نہ ہو سکے تو کم سے کم کوئی ادنیٰ مقصد ہی برائے یہ ایک نہایت ہی خطرناک نصیحت تھی خصوصاً اس کی اپنی سیرت کے لئے لیکن نے پہلے پہل وکالت کے پیشے میں کامیاب حاصل کرنے کی کوشش کی اس میں وہ ناکام رہا اس لئے پارلیمنٹ میں حکومت کی ایک تجویز کی مخالفت کی اس لئے ملک کی نظرخانیات سے محروم ہو گیا۔ ایسیکس (Essex) کی دوستی نے (اگر یہ تعلق دوستی کہلا سکے) اس کو کچھ عرصے تک سخت مالی مشکلات میں مدد دی لیکن جب ایسیکس کا زوال قریب آیا تو لیکن اس سے کنارہ کش ہو گیا اور یہاں تک بے وفائی برتی کہ جب ایسیکس کا مقدمہ ہو رہا تھا تو لیکن نے ملک کو اس کے خلاف اپنی خدمات پیش کیں اور ملک نے انہیں منظور کر لیا اور چونکہ ایسیکس نے نہادوں کی ذبردستی کو شش کی تھی لیکن نے اس کے خلاف شہادت دی اور اس کے قتل کے بعد حکومت کے طرز عمل کی حمایت میں ایک رسالہ لکھا جس کی توجیہ اس کی عدالت پسندی سے نہیں بلکہ اس کے صفایں کے مفسد ذیل اقتباس سے ہو سکتی ہے مضمون پیر وول اور دوستوں کے متعلق جو ۱۵۹ میں نیپنی ایسیکس کے زوال کے چند سال قبل شائع ہوا) مرمیناں دوستی الشاذ کا معدوم ہے اور برابر کے لوگوں میں تو نہایت ہی کمیاب ہے جس کی لوگ بہت تعریف کرتے آئے ہیں۔ اگر کچھ ہے تو ایک اعلیٰ اور ایک ادنیٰ شخص کے درمیان ہو سکتی ہے جس کے اغراض ایک دوسرے کو شامل ہوں۔ لیکن کی دوستی ایسیکس سے اسی قسم کی تھی اور

اور اس نے بروقت اس کا بند و بست کر لیا کہ اسکی دولت کی تباہی کسی طرح اس کے لئے ضرر رساں نہ ہو جائے یہ کہ انسان عادتاً بوجہی عمل کرتے ہیں ہر شخص اس کے متعلق جو رائے چاہے قائم کرے لیکن کم از کم وہیم شپل نے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور جو الیسیکس کا مستند ہاستقاہ طریق عمل اختیار کرنا مناسب نہ سمجھا اور اس وفاداری کے عوض میں جلاوطن ہونا قبول کیا تو باوجود اس کے بیکن نے ہوا کے رخ کی طرف چلنے کی بہت کوششیں کیں اس کو ملکہ الزبتھ کی حکومت میں کوئی کامیابی نصیب نہ ہوئی۔ جیمز اول کے عہد میں اس کے حالات کچھ بہتر ہو گئے جس کی ایک خاص وجہ یہ تھی کہ اس نے بادشاہ کے منظور ان نظر کو بڑی ہشیاری سے اپنے اوپر مہربان کر لیا لیکن اس کی سیرت کے تاریک پہلو نے بہت بڑے اور دور رس تاریخی نتائج پیدا کئے۔ اسے خود اس امر کا یقین تھا کہ بادشاہ کو مجلس عوام کی آئینی خواہشات کو پورا کرنا چاہیے اور اپنے اقتدار شاہی کو برت کر قوانین کو منسبط کرنا چاہیے آئر لینڈ میں تو آبادیاں قائم کرانی چاہئیں اور ایک پرنسٹنٹ لیگ کا پیشوا بن کر امور خارجہ میں اظہار ہمت و جرات کرنا چاہئے۔ اس طریقے سے قوم کی توجہ آئینی مسائل سے ہٹ سکتی تھی لیکن ایک متلون اور کمزور بادشاہ کے لئے جو اپنے احساس اقتدار میں شبہی سے پھولا بیٹھا تھا یہ تمام باتیں ناگہن تھیں ہیرٹ آف چربری (Herbert of Cherbetry) نے سیاست خارجہ کے متعلق ایسے خیالات کا اظہار کیا تو نتیجہ یہ ہوا کہ تھوڑے ہی دنوں بعد فرانس کی سفارت کا عہدہ اس سے چھین گیا۔ لیکن بادشاہ کے تملوں کے مطابق چلتا رہا، جان بوجھ کر یا بغیر جانے کے جیسا کہ اوولینٹ اس کے مواعظ نگار کا خیال ہے) ایک بڑا بحث طلب مسئلہ ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر وہ زبردست احتجاج کرتا تو اس کا بہت اثر ہوتا بادشاہ سے اتفاق کرنے کا اجراء سے مل گیا۔ وہ آخر کار لارڈ چانسلر بیکن آف ویرولم اور دالی کوٹ سینٹ البانز ہو گیا۔ اس بلند درجے پر پہنچنے کے لئے اسے نہ صرف اپنے سیاسی خیالات بدلنے پڑے بلکہ شاہی منہ چڑھوں اور عقروں

کی بہتری کے لئے کوشش کرنی پڑی اسی بات نے سلسلہ میں اس کو دت
 چکا۔ جنگم کے اقربا کو جو اجارے عطا کئے گئے تھے لیکن نے ان کو مفید و
 مطابق آئیں قرار دیا جب پارلیمنٹ میں ان کے خلاف آتش غضب شعل
 ہوئی تو بادشاہ نے تمام الزام اپنے مشیر لیکن پر دھرا اب حملے کا لیکن
 کی طرف پھرا اور اس پر رشوت ستانی کا الزام لگایا گیا اس نے فوراً
 اقبال جرم کر لیا مجلس اعلیٰ نے اس کے تمام اعزازات چھین لئے اسے
 بڑا سبھاری جرمانہ اور تابہ رضائے شاہی قید کا حکم ہوا چونکہ اس کے اپنے
 جرم کے علاوہ حقیقت یہ تھی کہ وہ بادشاہ اور اس کے منظور ان نظر
 کی حرکتوں کا شکار ہو ا تھا اس لئے وہ آسانی سے رہا ہو گیا۔ وہ صرف
 چند روز قید میں رہا اور جرمانہ بالکل ادا نہیں کیا اپنی عمر کے آخری سال اس
 نے تنہائی میں علمی مشاغل میں بسر کئے۔ یہ غلو اس کو پہلے ہی بغیر اتنی
 قیمت ادا کئے میسر ہو سکتی تھی اسے اب وہ کیفیت حاصل ہوئی جسے اس
 نے اپنے مضامین میں نہایت قابل رشک قرار دیا تھا دسویں سرگرم میں
 جان دینا گرمی پیکار میں زخمی ہونے کی طرح ہے کہ مجروح اس وقت اس
 زخم کو محسوس تک نہیں کرتا اس نے سلسلہ میں وفات پائی اس کے
 احباب و عوام اس سے محبت کرتے اور اس کے مداح تھے۔ اس کے
 ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ وہ مطالعہ کا بڑا عاشق تھا اور اسے پورا یقین تھا کہ تہذیب
 انسانی کا مستقبل تمام امیدوں سے بڑھ کر شاندار ہو گا۔ اس کی طبیعت کے
 یہ خواص اس کی تاریک سیرت کو کسی قدر ستیز کرتے ہیں کہ
 قاضی اہل سیاست اور درباری ہونے کی حیثیت اور معرفت
 میں بھی اس نے مطالعہ کو کبھی فراموش نہیں کیا اپنے خاص کام کا خاکہ اس
 نے ادراک عمر ہی میں تیار کر لیا تھا۔ سلسلہ کی ایک تصنیف (Cogitaet Visa)
 لیکن کی مشہور ترین تصنیف (Novum Organum) یعنی منطق جدید کا جو
 سلسلہ میں شروع ہوئی سب سے پہلا خاکہ ہے۔ اس مشہور تصنیف کو لیکن
 نے بارہ دفعہ نظر ثانی کرنے کے بعد شائع کیا اس میں وہ علوم

کے تقاضوں کے متعلق تحقیقات کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ نفس انسانی کی مشیت میں کیا باتیں ہیں جو صحیح علم کے راستے میں مزاحم ہوتی ہیں اور نفس انسانی کن حالات میں ترقی کرتا ہے۔ اس کے بعد استقرائی طریقے کا بیان ہے۔ یہ تصنیف نامتوم ہے اور اس کی داغ بیل اس وسیع پیمانے پر ڈالی گئی ہے کہ اس کی تکمیل کے لئے یکن کے زمانہ میں ضروری ذرائع مہیا نہیں تھے اس پر دوصدہاں گزر جانے کے بعد سٹوٹٹ مل نے اس کام کی تکمیل کی جس کی انجام دہی کے لئے یکن نے کافی مواد کے ساتھ کمر باندھ دیا۔ سٹوٹٹ کی ایک تصنیف (Advancement of Learning) ترقی علم ایک ضخیم تصنیف (De dignitate et augmentis Scieintiarum) بہادار تقاضائے علوم کا جو ۱۶۲۳ء میں شائع ہوئی پہلا خاکہ ہے یہ علوم کا ایک ہمہ گیر اور محیطی تبصرہ ہے اور اس میں بعض بیانات بڑے دلنشین ہیں خصوصاً ان کھانچوں کے متعلق جنہیں ابھی بھرنے کی ضرورت ہے۔ یکن کی دوسری تصانیف زیادہ تر ایسے مواد کا مجموعہ ہیں جس سے اس وقت زیادہ دلچسپی نہیں ہو سکتی کہ

یکن کے طرز تحریر میں نہایت قوت و برکت پائی جاتی ہے اور وہ اکثر نہایت عمدہ استفادے جتنا ہے لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ کسی کو کیسے سوچنا کہ شیکسپیر سے اس کی مماثلت بتائی جائے لیکن کا تخمینہ مجرب اور علامتی ہے اور اس میں شیکسپیر کی سی گرمی طبیعت ہے اور نہ معانی و احساس کی لطافتیں اور باریکیاں اور نہ اس کی سی جذبہ بانی بالعنیت کو

علم کے شرائط اور اسلوب اور اس کی مزاجیت۔

لیکن کہتا ہے کہ سائنس کا مطالعہ شروع ہوتا ہی غمزدگی اور غمزدگی سے شروع ہوتا ہے سائنس کے متعلق تمام علوم کی ماں ہے خاص طور پر صحیح ہے یونانیوں نے زیادہ تر فلسفہ اخلاقی پر

اور رویوں نے فلسفہ قانون پر تمام توجہ مبذول کی اور عیسائیت کے ظہور کے بعد ذہن ترین طبیعتیں دینیات کی طرف پڑ گئیں۔ نیچرل سائنس کے لئے جسے وہ دینیات کی کنیز سمجھتے تھے وہ اپنی ذمت کے صرف چند لمحے صرف کرتے تھے اس پر بھی وہ اصل سوال سے غافل تھے اور وہ مقصد ان کی نگاہوں کے سامنے نہیں تھا جو اس کے بار آور ہونے کے لئے ایک لازمی شرط ہے یعنی انسانی زندگی کو بہتر اور باثروت بنانا۔ علاوہ ازیں ان کے طریقے غلط تھے۔ تجربوں میں مصروف ہونا وہ نفس انسانی کے طور و تار کے خلاف سمجھتے تھے اور انکا خیال تھا کہ نفس انسانی صداقت کا تمام تار و پود اپنے اندر سے پیدا کر سکتا ہے جہلوم انسان کو ماضی سے ورثے میں ملے تھے ان کو کافی سمجھ کر ان پر قناعت کر لی تھی۔ ماضی کے سامنے ان کا سر تسلیم خم تھا کیونکہ بڑے بڑے اہل فکر پہلے گزر چکے ہیں جنہیں قدما کہتے ہیں حالانکہ زیادہ مناسب یہ ہے کہ اس اصطلاح کا اطلاق ہم پر ہو کیونکہ ہمارے پاس بہ نسبت ان کے زیادہ زمانوں کا مجتمع تجربہ موجود ہے۔ ایک غلط مذہب ہی جذبے لئے اور زیادہ گمراہ کیا اور اس حقیقت کو نظر انداز کیا کہ نیچرل سائنس ہیں خدا کی قدرت سے آگاہ کرتی ہے جس طرح مذہب ہمیں خدا کی مرضی کا علم بخشتا ہے۔ جس طرح ایمان سے وہ معصومیت واپس آجاتی ہے جو زوال آدم سے زائل ہو گئی تھی اسی طرح سائنس ہیں فطرت پر ہماری گم شدہ قوت واپس دلاتی ہے + اپنی قوت پر بے اعتمادی اور بزدلی انسانوں کے لئے سب سے زیادہ ضرر و سان ثابت ہوئی ہے۔ امید اور بڑے بڑے مسائل پر غالب آنے کے لئے جو ہمت درکار ہے وہ مفقود رہی ہے ۛ

اب ہمارے لئے ہمت کرنا جائز ہے کیونکہ ہمارے نقائص ہمارے اپنے اعمال کا نتیجہ ہیں صحیح طریقہ یقیناً دریافت ہو سکتا ہے۔ اس طریقے میں عقلمندی کی طرح اپنے اندر ہی سے جال نہیں تننا جائیگا اور نہ چوٹی کی طرح مواد ہی جمع کیا جائیگا بلکہ شہد کی مکئی کی طرح مواد مجتمع تو ہضم کر کے اس میں

ہمیت کو تبدیل کیا جائیگا اگر مواد کو یکجا کر کے ہم اپنے نقصات اور پہلے سے قائم کی ہوئی آرا کو برطرف کر دیں تو جلدی فطرت کی صحیح توجیہ ہو جائے لہذا نہایت طریق عمل یہ ہے کہ واقعات کا چتنا زیادہ اور متنوع مجموعہ ممکن ہو سکے اٹھا کیا جائے اس کے بعد نفس انسانی اپنی جبلت کے خود رو تقاضوں سے اس کی تعلیم اور توجیہ کر لیگا۔ نفس کی اس غیر ارادی فعلیت کے ادعا میں جو ضروری مواد کے جمع ہوتے ہی بروئے کار آجائیگی لیکن غالباً رائس کے خیالات سے متاثر ہوا ہے جس کا نام وہ غرت سے لیتا ہے لیکن اس پر یہ الزام دھرتا ہے کہ اس کے طریقے کی سادگی سے کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ ان دونوں فرق یہ ہے کہ ہمیں یہ سمجھ گیا تھا کہ اگر ایجاد اور فکر درائے کو کسی نتیجہ خیز طریقے سے کام کرنا ہے تو بہت سا تجربی مواد ان کے پاس ہونا چاہئے لیکن کے نزدیک یہ ایک نہایت خطرناک غلطی ہے کہ نتیجے پر پہنچنے کے لئے جلدی کی جائے اور بجائے اس کے رفتہ رفتہ درمیانی منزلوں سے ہوتے ہوئے منزل مقصود پر پہنچیں یک دم اڑ کر یا جست لگا کر قضا یا ئے کلیۃ قائم کئے جائیں۔ نفس انسانی کو اور پر لگانے کی بجائے اس کی پرواز کو روکنے کی ضرورت ہے۔ مقصد یہ ہے کہ علم فطرت کے ذریعے سے جو کلمات ہم حاصل ہوئی ان سے انسانی زندگی کو پُر مایہ بنایا جائے۔ علم قوت ہے، نتیجہ جو جب ہمیں اشیا کی ملتیں معلوم ہو جاتی ہیں تو ہم انہیں پیدا بھی کر سکتے ہیں۔ ایجاد اور میکا بھی ہنر سے انسانوں نے رفتہ رفتہ اپنے آپ کو درجہ وحشت سے بلند کیا ہے اور تہذیب کے درجے تک پہنچا یا ہے ان معیبتوں کا علاج بھی اسی طرح ہو سکتا ہے جو ابھی تک انسانوں کی تکلیف کا باعث ہیں۔ ہمارا مقصد یہ ہونا چاہئے کہ فطرت پر زیادہ قدرت اسی جائے لیکن اس مقصد کے حصول کے لئے ہمیں فطرت کی مطابقت کرنی پڑیگی لیکن یہ سچوں کے ساتھ نا انصافی ہوگی اس کی طرف اس خیال کو منسوب کیا جائے کہ وہ سائنس کو محض اس کے عملی منافع کی خاطر لائق حصول سمجھتا تھا اس کے

نزدیک اہمیت اشیا کا تفکر ان تمام اسباب سے بالاتر ہے جو علم اشیا سے حاصل ہو سکتے ہیں روشنی میں اس لئے خوش رہتے ہیں کہ اس کی مدد سے ہم کام کر سکتے پڑھ سکتے اور ایک دوسرے کو دیکھ سکتے ہیں لیکن خود احساس نور اس کے تمام مفادات سے زیادہ دلکش ہے پو

لیکن اس مقصد عظیم تک ہم اسی حالت میں پہنچ سکتے ہیں جب کہ ہم تمام نقصات کو بالائے لائق رکھ دیں۔ خدا کی بادشاہت کی طرح سائنس کی انسانی بادشاہت میں بھی ہم اسی حالت میں داخل ہو سکتے ہیں جب ہم بچوں کی طرح سادہ معصوم ہو جائیں۔ نقصات اور پہلے سے قائم کی ہوئی رائیں برطرف کر دینی چاہئیں۔ ہمیں پہلے سے اپنے خیالات فطرت میں نہیں ڈالنے چاہئیں بلکہ بعینہ جو کچھ وہ ہے اس کی توجیہ و تاویل کرنی چاہئے۔ چنانچہ سائنس نے غلط پیش خیالوں کا ایک مکمل نظریہ پیش کر لئے کی کوشش کی ہے۔ یہی اس کا التباسات یا تضام نفس کا شہرہ نظریہ ہے۔

ذہن کے اس تمام بت خالی کا قلع قمع کر کے اس کو ایک لوح سادہ بنانے کی ضرورت ہے جس پر اشیا اپنی صحیح فطرت کے نقوش ثبت کر سکیں۔ لیکن کے نزدیک اس قسم کے بت چار ہیں کہ

بعض دھوکے انسان کی سرشت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لئے ان کا وجود تمام نوع انسانی میں پایا جاتا ہے۔ اس میں غلطی سبھی شامل ہے کہ ہم اشیا کو اپنی نسبت اور مماثلت سے دیکھتے ہیں بجائے اس کے کہ کائنات کی نسبت اور مماثلت سے ان کو سمجھا جائے لیکن ہمارا طریق ادراک اور اسلوب تصور و فکر معیار اشیا نہیں ہو سکتا۔ ہم طبعاً اشیا میں اس سے زیادہ نظام اور باقاعدگی فرض کرنے پر مائل ہیں جتنی کہ حقیقت میں ان میں پائی جاتی ہے۔ ہم اشیا میں خود اپنے نفوس کی یکسانیت کے متوقع ہوتے ہیں اور جب ہم ایک رائے قائم کر لیتے ہیں تو اس کے مخالف امور کو نظر انداز کرنا چاہتے ہیں۔ ہم میں یہ سبھی ایک میلان ہے کہ تجربے سے استدلال کرتے ہوئے سبھی مثالوں سے

چشم پوشی کرتے ہیں۔ جس چیز سے ہم ایک ایک اور براہ راست متاثر ہوتے ہیں اسے ہم بہت اہم سمجھتے ہیں اور جو کچھ ہم سے بعید ہے وہی فطرت ہم اس کی طرف منسوب کر دیتے ہیں دوسری طرف فطرت میں بھی ہم کو اپنے نفوس کی پیتیابی اور سعی پیہم نظر آتی ہے اس لئے ہم اس کی دست اور اس کے سلسلہ علت و معلول کو غیر محدود تصور کرتے ہیں۔ یا ہم اس پر قناعت کر لیتے ہیں کہ مظاہر کی توجیہ کسی مقصد یا غایت سے کی جائے اس لئے ملل غائیہ کو فرض کر لیتے ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ اس توجیہ کا منبع ہماری اپنی فطرت ہے نہ کہ کائنات کی فطرت۔ ایک مصدر التباس آخر میں یہ بھی ہے کہ ہمارے نتائج اکثر ہمارے احساسات اور جذبات اور ہم دور جا سے متعین ہوتے ہیں اور علم پر جذبات کا اثر اکثر غیر محسوس طریقے سے ہوتا ہے کہ

دھوکوں کا ایک اور ماخذ افراد کی اپنی اپنی مخصوص فطرت ہے افلاطون کی ایک تمثیل کے حوالے سے لیکن ان التباسات کو اصنام غار کہتا ہے کیونکہ ہر فرد کی مخصوص شخصیت ایک غار کی طرح ہے جہاں سے وہ کائنات کو دیکھتا ہے اور نور فطرت کی کہیں اس تک ایک خاص طریقے سے منعطف ہو کر پڑتی ہیں۔ یہ دھوکے پیدا کنشی میلان طبع تعلیم و تربیت میل جول اور مطالعہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ بعض لوگ ان کے اختلاف کی طرف زیادہ مائل ہوتے ہیں اور بعض ان کی شبابہتوں کی طرف بعض قد است پسند ہوتے ہیں اور بعض جدت پسند بعض اشیاء کے عناصر کی تلاش کرتے ہیں اور بعض مرکب مظاہر حاضر سے پرے نہیں جاتے کہ لیکن لیکن کے نزدیک سب سے خراب دھوکے وہ ہیں جو فکر پر الفاظ کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں وہ انہیں اصنام بازاری کہتا ہے لفظا عمل زندگی اور فہم عام کے مطابق بنائے جاتے ہیں اور ان کے ذریعے سے اشیاء کے مابین جو حد و فاصلہ قائم ہوتے ہیں وہ اکثر زیادہ محبت سے سوچنے والوں کے لئے قابل تسلیم نہیں ہوتے۔ غیر موجود چیزوں کے لئے

الفاظ موجود ہیں اور تجربے کے حقیقی معروضات کے لئے الفاظ نہیں ملتے اس سے بہت سی لفظی بحثیں پیدا ہوتی ہیں کہ
اصنام کی پہلی تین قسمیں تو انسان کی سرشت سے پیدا ہوتی ہیں لیکن چوتھی قسم یعنی اصنام ملعوب یا تمسخر کے بت ان نظریات کے اثبات سے پیدا ہوتے ہیں جو تاریخی حیثیت سے لوگوں تک پہنچتے ہیں ہو سکتا ہے کہ یہ نظریات بڑی ذکاوت اور کھترسی کا نتیجہ ہوں لیکن باوجود اس کے مقصد سے دور ہوں۔ جو شخص سیدھا راستہ اختیار کرتا ہے گو وہ بہت تیز رو نہ ہو لیکن وہ منزل مقصود پر یقیناً اور زود تر پہنچتا ہے۔ نسبت ایک نہایت تیز دوڑنے والے شخص کے جو راہ راست سے بھٹک گیا ہو۔ ایسا بھٹکا ہوا تیز رو جتنا اظہار کمال کریگا اتنا ہی مقصد سے دور تر ہوتا جائیگا۔ لیکن کے خیال میں تجربی طریقے سے جسے وہ پہلے زمانوں کی بند پر وازیوں کے مقابلے میں پیش کرتا ہے، ذکاوت اور ذہنی قوت کے لئے بہت تھوڑی جگہ باقی رہ جاتی ہے صحیح طریقے کی وجہ سے ذہنوں میں جو فرق ہے وہ مٹ جاتا ہے۔ اگر دائرہ ہاتھ سے کھینچنا ہو تو استحصال کی فطری قابلیت کے فرق کی کچھ اہمیت ہو سکتی ہے لیکن برکار کے استعمال سے یہ فرق باقی نہیں رہتا۔ اصنام کی اس چوتھی قسم کو دوسری قسم سے میسر کرنا مشکل ہے کیونکہ شخصی خصوصیت کی آفرینش میں بھی لیکن مطالعہ روایات اور استناد کا ذکر کرتا ہے کہ

لیکن کا نظریہ اصنام فلسفہ تنقید کا ایک جزو ہے۔ اس میں علم کے نفسی اور معروضی پہلو میں امتیاز کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یعنی کائنات میں فی نفسہ کیا پایا جاتا ہے اور ہمارا علم ہمیں اس کے متعلق کیا بتاتا ہے اسی قسم کی کوشش موٹین کو زائوس بروٹگیلیلیو کی تحریرات میں بھی ملتی ہے۔ بدقسمتی سے لیکن کے نقطہ نظر میں وہ مقتدرانہ انداز نہیں پایا جاتا جو گیلیلیو میں خاص طور پر گہری نظر کے اضافیت پر زور دینے کی وجہ سے، تو جہ انجیز ہے لیکن کا میلان یہ ہے کہ تصور وادراک کے طریقے جو

ہم غیر ارادی طور پر استعمال کرتے ہیں انہیں بالکل فریب دہ قرار دے۔ مثلاً وہ اسے جو اس کا دھوکا سمجھتا تھا کہ اشیاء ہیں ویسی معلوم نہیں ہوتیں جیسی سائنس ہیں بتاتی ہے۔ اس سے زیادہ اس نے کوئی گہری تحقیقات نہیں کی کہ ذہن کو ان دھوکوں سے پاک کرنا اور لوح سادہ بنانا کس طرح ممکن ہو سکتا ہے ہماری عام انسانی فطرت اور مخصوص عقلی انفرادیت کی حالتیں اور صورتیں اگر ہمیں معلوم بھی ہوں تو اپنے آپ کو ان سے آزاد کرنا ناممکن ہے۔ اس مقام پر لیکن تناقض میں مبتلا ہو جاتا ہے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اسے یقین ہے کہ ایک مرتبہ جب مواد مرتب ہو جائے تو ذہن اسے غیر ارادی طور پر اپنے مخصوص مکہ باطنی سے قوانین میں منسلک کر لے گا لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ذہن نے اپنی فطرت کے مطابق مواد کو مرتب کیا تو اس مواد پر کچھ اضافہ ہوا یا نہیں اگر ہوا تو اس طرح اپنی طرف سے اضافہ کرنے کا نہیں کیا حق حاصل ہے ہمارے پاس اس امر کی کیا ضمانت ہے کہ ہمارے ذہن کا مکہ باطنی اشیاء کی حقیقت کو کما ہی بہ نسبت کائنات پیش کرتا ہے اور یہ علم ہمارے ذاتی اضافات سے ماوراء ہوتا ہے ہم کسے یقین کر سکتے ہیں کہ ہم حقیقت میں کسی شے کو کائنات کی نسبت سے دیکھ رہے ہیں اور ہمارا اپنا زاویہ نگاہ اس میں شامل نہیں۔ یہی مسئلہ ہے جس کو بعد کے نظریات علم نے حل کرنے کی کوشش کی لیکن غلطیاً اصنام ان سب کا پیش رو ہے۔ اور یہ اچھٹے خاص طور پر دھب ہے کہ کوپر نیکس بروٹو اور گیلیلیو نے جس بات کو اصول متعارف کی طرح بدیہی مان لیا تھا کہ فطرت ہمیشہ سادہ ترین راستہ اختیار کرتی ہے، شاید اس کا اخذ محض ذہن انسانی ہو اور اس کا جواز ابھی تحقیق طلب ہو۔

مواد کی تنظیم میں جو طریقہ برتنا چاہئے وہ استقرار ہے۔ اس طریقے پر عرصہ دراز سے عمل پورہ رہا تھا لیکن اس کے عام استعمال میں لیکن کو ایک ایسا ہی عقلی نظریاتی ہے وہ التماسات نوع میں شمار کرتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ لوگ انہیں مثالوں پر اکتفا کر لیتے ہیں جن میں ایک منظر وقوع پذیر ہوتا

ہے اور اس منظر کی ماہیت کو سمجھنے کے لئے انہیں کافی سمجھتے ہیں۔ لیکن اس قسم کے استقرا کو استقرا بطریق شمار سادہ کہنا ہے۔ وہ متقاضی ہے کہ ان کے ساتھ ساتھ سبلی مثالوں کا بھی امتحان کرنا چاہئے یعنی جن میں وہ منظر واقع نہیں ہوتا گو حالات ان شرائط کے مماثل ہیں جن میں وہ واقع ہوتا ہے۔ مزید برآں وہ یہ چاہتا ہے کہ جن حالات میں ایک منظر گھٹنا بڑھتا ہے ان کا ایک تدریجی پیمانہ ہونا چاہئے۔ اس طرز عمل سے ہم ایک منظر کی ماہیت یا بالفاظ بیکن اس کی صورت کا ایک ہنگامی تصور قائم کر سکتے ہیں۔ صورت سے بیکن وہ فطرت یا کیفیت مراد لیتا ہے جو کسی منظر کے موجود ہونے پر موجود اور اس کے مفقود ہونے پر مفقود ہو جاتی ہے۔ لہذا اس منظر کے گھٹنے بڑھنے کے ساتھ گھٹتی بڑھتی ہے ان شرائط کو بر طرف کرنے کے بعد جو ان تقاضوں کو پورا نہیں کرتیں ہمارے پاس صورت، باقی رہ جاتی ہے مثلاً موت کی ماہیت کی تحقیق میں ہیں اس امر کو بالکل نظر انداز کر دینا چاہئے کہ وہ ڈوبنے سے واقع ہوئی یا جلنے سے یا تلوار سے یا مرگی سے یا دق وغیرہ سے۔ اسی طرح جب ہم حرارت کی کیفیت کا مطالعہ کرنا چاہیں تو ہیں اس کے خاص انداز پیدائش یا شے گرم کی ترکیب سے قطع نظر کر کے دیکھنا چاہئے۔

بیکن پر اکثر یہ الزام لگایا ہے کہ اس کا استقرا محض اجتماع مواد ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ حالات کا جائزہ لینے اور کسی خاص سمت میں ان کے متعلق تحقیقات کرنے کے لئے عارضی مفروضات کے قائم کرنے پر بہت زور دیتا ہے۔ واقعات کی پہلی توجیہ محض ایک کوشش اور آزمائش اور کشیدہ اولیٰ کی شراب نارسا ہوتی ہے اس قسم کی آزمائش کی ضرورت اس لئے ہے کہ بنسبت مواد کے بیہولائی اجتماع کے غلطی کے واضح احساس سے صداقت تک پہنچنا زیادہ آسان ہے، لیکن کا یہ ایک نہایت شہور منقولہ ہے۔ اس قسم کے ایک ہنگامی مفروضہ کے طور پر بیکن صورت، حرارت کی نسبت یہ تقیہ قائم کرتا ہے کہ حرارت حرکت ہے یا ان عارضی

مفروضات کے قیام کے بعد وہ اپنا استقرائی طریقہ استعمال کرتا ہے اور یہ مفروضات اس کی رہنمائی کرتے ہیں اس کے بعد ہیں شاید سے یا تجربے سے ایسی مثالیں دریافت کرنی چاہیں جو اس مفروضے پر روشنی ڈالنے اور زیادہ محنت سے اس کو ثابت کرنے کے لئے موزوں ہوں۔ لیکن اس قسم کی بہت سی مخصوص و منتخب مثالیں بیان کرتا ہے اس کی مثالوں میں سے کچھ اس قسم کی بھی ہیں جن میں کیفیت زیر بحث ایسے حالات میں ظاہر ہوتی ہے۔ جو دوسرے حالات سے جن میں وہ واقع ہوتی ہے کسی اور امر میں مشترک نہیں ہوتے، یا یہ کیفیت ظاہر نہیں ہوتی حالانکہ تمام ویسے حالات اور خواص موجود ہوتے ہیں جیسے اس کے ظاہر کرنے والی مثالوں میں موجود تھے۔ یہی طریقے ہیں جن کے لئے سٹورٹل نے بعد میں طریق موافقت اور طریق مخالفت کی اصطلاحیں قائم کیں Instantae viae

دانشک طے السبیل، میں لیکن وہ حالات اور تجربات بیان کرتا ہے۔ جن میں کوئی منظر ابھی برسرِ راہ، ہوتا ہے یعنی وجود میں آ رہا ہوتا ہے اور اس حالت میں اس کی ماہیت نہایت آسانی سے معلوم ہو جاتی ہے دانشک لے ترتیب وغیرہ مستقیم میں وہ ایسی مثالیں پیش کرتا ہے جن میں مختلف اور بے قاعدہ طور پر واقع ہونے کی وجہ سے کوئی منظر براہ راست دریافت نہیں ہوتا بلکہ ادھر ادھر سے ہوتے ہوئے اس تک پہنچنا پڑتا ہے۔ اس قسم کے اختلاف اشکال سے کسی شے کی اصلی حقیقت زیادہ آسانی سے منکشف ہو جاتی ہے۔ اس سے منطقی مثالیں وہ ہیں جن میں کچھ خواص ایک صورت، اور کچھ دوسری صورت کی وجہ سے ظاہر ہوتے ہیں ۴

لیکن اس حقیقت کی طرف ایسا کرتا ہے کہ طریق استقرائی تکمیل کے لئے مشاہدات و تجربات کا ایک بڑا وسیع سلسلہ درکار ہے لیکن اس کی منطق جدید Novum Organum مخصوص و مناسب مثالوں کی مختلف قسموں کو شمار کرنے سے آگے نہیں بڑھتی ۵

لیکن کا طریق استقرائی کا تفصیلی بیان اپنے زمانے کے لئے حقیقت میں ترقی کا ایک قدم تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ طریق تحقیق کے اساسی نکات کو سمجھتا ہے۔ کمیتی تعین اور استخراج کو ادنیٰ درجے پر رکھنے کی وجہ سے وہ جدید سائنس کے بانیوں کے مقابلے میں مدغم پڑ جاتا ہے۔ الثانی تجربی سائنس اس وقت ممکن ہوئی جب مظاہر کی صحیح تاب تول سے استخراج ریاضیہ کی بنا پڑی یہ صحیح ہے کہ اس کے طریق استقرائی میں کمیتی تعین کا ہی مقام ہے۔ مثلاً کمیتی، اس کے اشلہ مخصوصہ کی ایک خاص قسم ہیں لیکن اس کو ان کی غیر معمولی اہمیت کا احساس نہیں تھا۔ اسی لئے اس نے استخراج کی تحقیق کی ہے نہایت عظیم الشان استخراجات ریاضیہ ہوتے ہیں۔ گو لیکن جیسا اکثر اس پر الزام لگایا جاتا ہے، استخراج کی اہمیت کو بالکل نظر انداز نہیں کرتا دکشہ اول کے متعلق اس کا خیال اس کا ایک ثبوت ہے تاہم اس میں شک نہیں کہ اس کے تجربی طریقے میں استخراج کو نہایت ادنیٰ درجہ حاصل ہے یہ حقیقت اس پر سنگش نہیں ہوئی کہ استقرائی نتیجے کی صحت کا حقیقی ثبوت استخراج ہی سے ملتا ہے۔

لیکن استقرائی کے طریقے سے اشیا کی ماہیت یا صورت ہر نفس کرنا چاہتا ہے لیکن اس قسم کی تعریف و تجرید معنوں میں استقرائی نہیں کہلاتی اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ایک منظر کس طرح دو سرے منظر پر منحصر ہے اس سے کوئی قانون نہیں بلکہ محض ایک تصور دستیاب ہوتا ہے جیسے نفس Fries نے اپنی تاجخ فلسفہ میں بیان کیا ہے اسے تجرید کہنا چاہئے نہ کہ استقرائی۔ خود لیکن نے اس امر میں افلاطون کو اپنے لئے نمونہ قرار دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نفس انسانی کے اصنام اور نفس الہی کے تصورات میں فرق ہے اسے موخر الذکر کی تلاش ہے۔ وہی اشیا کی صورتیں ہیں، صورت ہی سے کسی شے کی تعریف ہوتی ہے اور صورت ہی حقیقت شے ہے وہ افلاطون کا مداع ہے کہ اس نے معلوم کر لیا کہ سائنس کا حقیقی مقصد صورت کا انکشاف ہے۔ لیکن افلاطون نے ایک غلطی قیہ کی کہ صورت، یا مثل کو اشیا

سے جدا قرار دیا حالانکہ وہ جزئی مظاہر ہی میں پائی جاتی ہیں اور دوسری یہ کہ صور مختلفہ کو ان کے عناصر میں تحلیل نہیں کیا۔ لیکن کے نزدیک اشیا کی سادہ ترین اور ناقابل تحلیل صفات ہی کا دریافت کرنا مقصود ہے۔

رجب وزن، محل پذیری، وسعت وغیرہ ایسی ہی صفات ہیں جو اس لحاظ سے لیکن کے تصور صورت کا رخ قدیم اور مدرسی فلسفے کی طرف ہے لیکن اس کا مفہوم اس کے ہاں بہت مختلف ہے۔ بعض جگہوں پر وہ صورت سے کسی شے کی ماہیت کا تعین اور اس کی تعریف مراد نہیں لیتا بلکہ وہ قانون مراد لیتا ہے جس کے مطابق ایک مظہر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ کسی جگہ اس نے کہا ہے کہ ”صور سے اگر فعلیت یا حرکت کے قوانین مراد نہ لئے جائیں تو وہ نفس انسانی کی ایک دہی آفریش سے زیادہ نہیں“ لہذا صورت حرارت دہی ہے جو مظہر حرارت کا قانون ہے اس طرح سے وہ اپنی تصور کو صور قدیمہ سے بمنز کرنا چاہتا ہے کسی مظہر کے بدلے کرنے کے لئے ہیں اس کے قانون کے جاننے کی ضرورت ہے لہذا نظری اور عملی دونوں لحاظ سے قانون کا دریافت کرنا نہایت ضروری ہے جب لیکن تصور، کواشیا کے جوہر کا مظہر ان کی فطرت فاعلہ اور ان کی مخصوص صفات کا ماخذ بنتا ہے تو قانون کا یہی عمل پہلو اس کے مد نظر ہوتا ہے۔ افلاطون بھی تصورات کو اصل ملتیں سمجھتا ہے۔ لیکن کا صورت، کو غیر شعوری طور پر بھی شے کا جوہر کہنا اور بھی اس کی آفریش کا قانون اس کے نظریہ اسلوب کے لئے خالی از اہمیت نہیں۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ قدیم اور جدید فلسفہ کی حد فاصل پر کھڑا ہے۔ افلاطون اور مدرسیین کی طرح وہ اس کا قائل ہے کہ بسیط فطرتوں، یا جوہروں کی کچھ تعداد موجود ہے جن کی ترکیب سے مختلف مظاہر پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اشیا کا معین قوانین کے ماتحت ہونا ایک ایسا مقدمہ ہے جو نہ اس نے قائم کیا ہے اور نہ اس کی تحقیق کی ہے۔

صورت کے تصور کے ان دو مفہومات کو لیکن اپنے اس پر زور

دعوے سے مستحکم کرتا ہے کہ اشیا کا جوہر نہیں محض اسی طرح معلوم ہو سکتا ہے کہ ہم ان کے عمل آفرینش کا مطالعہ کریں اور جن کیفیات پر وہ مشتمل ہیں ان کے اندرونی رابطے پر غور کریں۔ لیکن یہ دونوں طریقے ہم کو جو اس سے ماورائی لے جاتے ہیں کیونکہ فطرت میں تغیرات بدترجیح واقع ہوتے ہیں اور ایک حالت سے دوسری حالت میں عبور اتنا ہلکا اور ٹھیک ہوتا ہے کہ جو اس کے لئے اس کا ادراک ایسا ہی ناممکن ہے جیسا ان ذرات یا سالمات کا ادراک جو غالباً اشیا کے عناصر ہیں اور جن کے انداز ترکیب سے صفات یا صورت پیدا ہوتی ہیں جو ہمیں محسوس ہوتی ہیں اس لئے تحقیقات کا کام یہ ہے کہ وہ اس عمل پنہاں کو دریافت کرے جو ارتقاء کے ان مختلف مدارج کا رابطہ باطنی ہے ہمیں غیر مربوط اور وقتی طور پر مدد کرتے ہیں اور صفات حسیہ کی تہ میں جو لحاظ پنہاں ہے اسے معلوم کرے۔ فطرت ہمارے جو اس کی قابلیت سے بہت زیادہ لطیف ہے۔ وہ حرکت جو حرارت کا جوہر ہے ہمارے ادراک میں ہمیں آسکتی یہ عمل پنہاں ہمیں محسوس نہیں ہو سکتا یہی کیفیت عضویہ کے ارتقا میں ہے عمل تغذیہ، غذا کے کھانے سے لیکر اس کے پوری طرح ہضم ہونے تک ہمارے لئے غیر محسوس ہے حرکت ارادی کا بھی یہی حال ہے عقل کے ارتسام سے لیکر وجود کے مختلف اور مسلسل اثرات سے ہوتے ہوئے مفاصل کی حرکت تک تمام مدارج ہمارے ادراک سے باہر ہیں۔ اس سلسلے کا عمل اور سببی دشوار ہو جاتا ہے اگر ہم ہر قدم پر یہ دریافت کرنا چاہیں کہ کیا ضلع ہوا ہے کیا اضافہ ہوا ہے اور کیا باقی ہے، لیکن کے لئے یہ امر یقینی ہے کہ مادے کی مجموعی مقدار نہ گھٹتی ہے اور نہ بڑھتی ہے۔ یہ نظریہ کہ عمل مسلسل اور اس کے مختلف مدارج محض تبدیلی صورتیں اور کمیت مادہ میں ان سے نہ اضافہ ہوتا ہے نہ نقصان، لیکن کی نہایت شاندار پیش خیالیوں میں سے ہے اگرچہ وہ خود اپنے طریقے سے ہر قسم کی پیش خیالی کو خارج کر کے اس کی جگہ محض توجیہ و تاویل رکھنا چاہتا تھا اس لئے مسلسل کا اصولی قیام کی وجہ اذان نہایت بارور ثابت ہوا۔ یہاں

میں نے بغیر ادی طور پر اس حقیقت کا اقبال کیا ہے کہ ہر توجیہ لازماً عقلی اصول کی بنا پر ہوتی ہے عقلی و سلسل اور نظام عقلی کا نظریہ اس نے محض ادعائی طور پر قائم کیا ہے کیونکہ اس نے اس کی شہادت میں صرف چند جزئی مثالیں پیش کی ہیں ؟

لیکن کے عمل عقلی کے نظریے سے اگر ہم منطقی نتائج نکالنا چاہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ لیکن کے صورت کے دو مفہوم باہم متناقض ہیں پہلا مفہوم یعنی صورت جو ہر سادہ ہے اور وہ صفت ہے جو شے کا جوہر ہے اس مفہوم کے مقتضی ہے کہ صفات مدر کہ اشیا کے جوہر میں پائی جاتی ہیں وہ سراسر مفہوم یعنی صورت کا اشیا کے عمل آفرینش کے قانون کے مرادف ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اشیا ذرات سے مرکب ہیں اور نہایت باریک اور منفرد اخیر محسوس تغیرات کی پیداوار ہیں۔ صفات حمیہ کی کیفیت اس موخر الذکر مفہوم کے مطابق ہے (کیونکہ حرارت فی نفسہ ایک حرکت ہے) اور مقدم الذکر مفہوم کے مخالف ہے جہاں حرارت رنگ کی طرح ایک صورت سادہ کا نام ہے لیکن کا پہلا مفہوم ہیں افلاطون اور مدر سین کی طرف لے جاتا ہے اور دو سراسر مفہوم متضاد ہیں کی طرف، اگرچہ یہ پوری طرح ذراتی نہیں۔ یہ لیکن کی ایک امتیازی خصوصیت کی وجہ سے ہے کہ مذکورہ صدر اقتباس جس کا مضمون یہ ہے کہ صورت محض تو ہم کی ایجادات یا اصنام نفع ہیں اگر صورت سے قانون مراد نہ لیں، دیکھ کر اٹھیں کی روح کے فوراً بعد ہی آتا ہے کہ اس نے بجائے تصورات مجردہ قائم کرنے کے فطرت کو اس کے بسیط عناصر میں تحلیل کرنے کی تاکید کی یہاں بھی لیکن کی کیفیت اور کیفیت کے باہمی تعلق کو واضح نہیں کر سکتا۔ افلاطونی اور مدرسی مفروضات میں الجھے رہنے کی وجہ سے وہ اپنے عمل سلسل کے مفہوم کو جس کے ذریعے سے اختلاف کیفیت اختلاف کمیت میں تحویل ہو جاتا ہے۔ غیر متناقض طور پر نتیجہ خیز نہ بنا سکا اس لحاظ سے بھی اس کا صفات حمیہ کی کیفیت کو تسلیم کرنا ٹیلیو کی طرح صاف اور واضح نہیں ہو

فلسفہ اول، دینیات اور اخلاقیات۔

استقرائی طریقہ تمام علوم کے لئے صحیح ہے نہ صرف فطری بلکہ ذہنی علم اخلاقیات سیاسیات اور منطق کے لئے بھی۔ لیکن ہر جگہ علم کی مختلف اصناف کے باوجود اس کی وحدت پر بہت زور دیتا ہے۔ اسی لئے علم کی مختلف شاخیں اگر ایک دوسرے سے بالکل الگ الگ رکھی جائیں تو سب باہجہ ہو جائیں۔ اگر ہم دریافت کریں کہ تمام علوم کی مشترک اساس کیا ہے تو اس کا جواب اس کی دو بڑی تصنیفوں میں مختلف ملتا ہے۔ منطق جدید میں فلسفہ فطرت کو اُم العلوم قرار دیا ہے لیکن اپنی تصنیف ترقی علم میں وہ اُم العلوم کا معرذ خطاب اس علم کو دیتا ہے جو تمام علوم کے مشترک اصول پر مشتمل ہو اس علم اصول مشترکہ کو یسین۔ فلسفہ اول کہتا ہے لیکن ابھی تک کوئی ایسا علم مرتب نہیں ہوا اگرچہ اس کی اہمیت سب سے زیادہ ہے کیونکہ اصول مشترکہ نظام وحدت فطرت کا شاہد ہو گا۔ لیکن ان اصول مشترکہ کی مفصلہ ذیل شاخیں دیتا ہے غیر مساوی مقداروں پر مساوی مقداروں کے اضافے غیر مساوی مقداریں حاصل ہونگی، جو اشیا کسی تیسری شے کے مطابق ہیں وہ آپس میں سبھی مطابق ہیں۔ فطرت اپنے آپ کو مقادیر اقل میں ظاہر کرتی ہے، ہر شے ہر شے سے لیکن کوئی شے فنا نہیں ہوتی۔ ان میں سے بعض قضیوں کو لیکن اپنے نظریہ اسلوب میں عادی استعمال کرتا ہے وہ ان کے ناخذ اور بنیاد پر مفصل بحث نہیں کرتا لیکن اس کی رائے میں یہ اصول خود استقرائی کا ثمر ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہاں اس کا استدلال چکر میں آجاتا ہے کیونکہ ایک طرف تو وہ ان اصول کو طریق استقرائی کے اساسی مفروضات قرار دیتا ہے اور دوسری طرف وہ خود ان کو استقرائی کا نتیجہ خیال کرتا ہے۔ یہ استدلال دوسری خاص تجربیت کی تمام صورتوں میں ناگزیر ہوتا ہے۔ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ لیکن اس بات کو لازمی سمجھتا ہے

کہ ذہن بالکل لوح سادہ ہو جائے پیشتر اس کے کہ صحیح علم کا آغاز ہو
 اصول اولیہ کو استقرائے ذریعے سے قائم کرنے پر اس نے اپنے
 فلسفہ اول میں بحث نہیں کی بلکہ ایک بالکل مختلف ضمن میں یعنی دینیات
 اور فلسفہ کے درمیان جد فاصل قائم کرتے ہوئے اس کو بیان کیا ہے۔
 لیکن کہتا ہے کہ ہرگز کبھی دینیات اور فلسفے میں غلط سمجھ نہیں کرنا چاہئے
 اس سے فلسفہ وہم یافتہ ہو جاتا ہے اور مذہب ٹھکانہ۔ ان دونوں کے
 مابعد جدا جدا ہیں فلسفہ اور ایک جہی سے شروع ہوتا ہے اور دینیات
 کی بنا وحی والہام ہے۔ سائنس میں نفس انسانی جو اس کے زیر اثر ہوتا ہے
 اور ایمان میں ایک دوسرے نفس بہتر کے زیر اثر۔ اسی لئے ایمان سائنس
 سے اشرف ہے اور کوئی سرالہی جتنا برتر از محمدان و یقین جوتا ہی اس کا
 ماننا خدا کے سامنے اظہار نیاز ہے اور اتنا ہی زیادہ شاندار ایمان کا غلبہ
 جب ہم ایک مرتبہ دین کے اصولوں کو تسلیم کر لیں تو ان سے ہم انہی طرح
 منطقی نتائج اخذ کر سکتے ہیں جس طرح ہم فلسفے میں اصول اولیہ سے اخذ کرتے
 ہیں لیکن ان دونوں بڑا اہم فرق یہ ہے کہ فلسفے میں دیگر تمام قضایا کی
 طرح ان اصولوں کا بھی استغناء اسے گہرا تنقیدی امتحان کیا جاتا ہے
 لیکن مذہب میں ان کی الہی سند کی وجہ سے اصول اولیہ کو ہاتھ نہیں
 لگا سکتے جس طرح شریعہ کے اساسی قوانین معرض بحث میں نہیں آسکتے
 لیکن لیکن کہتا ہے کہ اس بات پر گہری طرح غور کرنا کہ کہاں تک خود مذہب
 کے اندر عقل کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اس مسئلے پر بحث کرنا کہ کہاں تک مذہب
 اعتقادات میں وحدت و اتفاق لازمی ہے، بہت پسندیدہ امر ہے۔
 لیکن کا خیال ہے کہ دینیات محکمہ دمتہ اولہ کے علاوہ جو مفصل
 بالاجت میں اس کے منظر منظر فطری دینیات بھی ایک حد تک ممکن ہے
 اس سے یہ کام لیا جاسکتا ہے کہ وہ دہریت کی تردید کرے اور ایک
 علت اولیٰ کو ماننے کی ضرورت ثابت کرے۔ جب ہم ثانوی یعنی فطری
 علتیں دریافت کرنا شروع کرتے ہیں تو ہم اکثر ان سے اس درجہ غلبہ

ہو جاتے ہیں کہ علت اولے کے وجود کو لازمی نہیں سمجھتے۔ لیکن بعد ہم دیکھتے ہیں کہ علتوں کا باہمی ربط محکم ہی اس امر کی شہادت ہے کہ ایک خدا موجود ہے۔ اس کے ساتھ ایک اور امر بھی قابل لحاظ ہے کہ فطری غلطی کو اگر عقل غائیہ کی ضرورت نہ بھی ہو کیونکہ انسانی حرکات سے فطرت کی توجہ کیڑا تسکین کی حقیر ہے، تو بھی از روئے دین ہم عقل غائیہ پر اعتقاد رکھنے کے محار ہیں اور وہ فطرت کے اس عمل مسلسل کے ساتھ متحد ہو سکتے ہیں جس کا اختلاف فلسفہ فطرت کا خاص فریبہ ہے۔ علت غائیہ عیسائی راہبہ کی طرح ہے کہ فلسفے میں تو وہ بانجھ ہے لیکن دین میں اہمیت رکھتی ہے۔

اپنے مضامین میں لیکن انکار خدا اور توہم پرستی کے باہمی تعلق پر غور کرتا ہے۔ یہاں بھی وہ کہتا ہے کہ اگر یہ مخلوق سی تحقیق سے انسان دہرہ پہنچاتا ہے لیکن گہری تحقیق پھر اقرار خدا کی طرف واپس لے آتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انکار خدا کے بڑے وجود یہ ہیں ”مذہب کی تفریق، مذہب پیش لوگوں کی بدنامی دنیا داروں میں تعینک امور مقدسہ کا رول، علمی زمانے خصوصاً جن میں اس اور فارغ البالی بھی نصیب ہو دیکھو تکلیف اور مصیبت سے دل مذہب کے لئے اثر پذیر ہو جاتے ہیں، دہریت سے انسان ذلیل ہو جاتا ہے کیونکہ اس کی روحانی فطرت کو ادا اور سہارے کی ضرورت ہے تاکہ اس کی جسمانی فطرت اس کو بہیمیت کے قہر مذلت میں نہ جا گرے۔ انسان ایک اعلیٰ ہستی کے تعلق سے اسی طرح شریف ہو جاتا ہے جس طرح خدا انسان کے تعلق سے۔ لیکن توہم پرستی دہریت سے بدتر ہے خدا کی نسبت بے اعتقادی ایسے اعتقاد کی نسبت بہتر ہے جو خدا کو ذلیل کرے اور اس کے شایان شان نہ ہو۔ پہلی حالت تو محض بے اعتقادی ہے اور دوسری خدا کی تذلیل و حقیر۔ توہم پرستی، بے اعتقادی کی نسبت زودتر بد اخلاقیوں پیدا کرتی ہے۔ توہم پرستی مملکت کے لئے بھی خطرناک ہے کیونکہ اس سے ایسی قومیں پیدا ہو سکتی ہیں جو مملکت کی قوت سے بڑھ کر ہوں اس حالت میں عقلمند مجبور ہو جاتے ہیں کہ احمقوں کی پیروی کریں۔ توہم پرستی دنیا و دہر

غیر مذہب زبانوں میں پیدا ہوتی ہے جو
 لیکن کی ایمان اور علم کی تعلیمات میں جو دورنگی پائی جاتی ہے اور
 جس میں صاف طور پر رخ داد کا رنگ پایا جاتا ہے، وہ اس کی نفسیات
 اور اخلاقیات میں بھی نمایاں ہے جانوروں کی طرح انسان کی حسی روح بھی
 مادی ہے وہ ایک لطیف نفس گرم ہے جو دماغ سے صادر ہو کر اعصاب
 میں ساری ہوتا ہے اور خون سے پرورش پاتا ہے۔ اس امر میں سیکنٹیلیسیو
 سے متفق ہے لیکن وہ اس کا کوئی ثبوت نہیں دے سکتا کہ یہ لطیف ہوا
 کشیف اور سخت جسم کو کس طرح متحرک کر سکتی ہے وہ اس امر میں بھی سیکنٹیلیسیو
 سے اتفاق کرتا ہے کہ ہر شے میں ارتسامات کے لئے اثر پذیر ہے
 ہے وہ احساس کی بجائے اور اک کہنا قابل ترجیح سمجھتا ہے وہ کہتا ہے
 کہ اس کے متعلق اور گہری تحقیقات ہونی چاہئے کہ ارتسامات سے عام
 اثر پذیر ہی احساس میں کیسے عبور کر جاتی ہے اور غیر شعوری نفسی زندگی شعوری
 کیسے ہو جاتی ہے۔ حسی اور مادی روح کے علاوہ لیکن سیکنٹیلیسیو کی طرح ایک
 خالص روحانی روح کو بھی تسلیم کرتا ہے جو خدا نے انسان میں ڈالی ہے
 لیکن صرف مذہب نہ کہ فلسفہ بھی اس کے متعلق تعلیم دے سکتا ہے۔ لیکن
 حیات نفسی کے مظاہر کے اس خالص نفسیاتی مشاہدے سے بیگانہ متنازع
 مادیت اور روحیت دونوں سے آزاد ہے اس لحاظ سے، لیکن کا درجہ
 ڈیکارٹ تو ایک طرف سانچے اور کپانا سے بھی ادنیٰ ہے وہ ایک جگہ
 ضمنہ کہتا ہے کہ ہم فطرت کا علم براہ راست چوتا ہے اور خدا کے متعلق
 ہمارے نور علم کی کرنیں دنیا کے حجاب واسطے سے منعطف ہو جاتی ہیں اور
 انسان اپنے آپ کو خود اپنے نور منکس سے جانتا ہے کیونکہ اس میں وہ
 خود ہی اپنا معرض ہے جو

اخلاقیات میں لیکن نہ یا مثال کے نظریہ کو ان نمونوں تک
 پہنچنے کے ذرائع کے نظریے سے الگ رکھتا ہے۔ مؤخر الذکر سے لوگ
 زیادہ تر اسکی وجہ سے غفلت برتتے رہے ہیں جن وجہ سے علوم عام طور پر

ناقص رہے ہیں لوگ نصب العین کے متعلق متخیل ورزی سے زیادہ لطف اٹھاتے رہے ہیں۔ نسبت اس کے کہ محنت و استقلال سے نصب العین کے تحقیق کے ذرائع پر غور کریں نصب العین یا اسوہ حسنہ کا مقام مذہب ہے نہ کہ فلسفہ کیونکہ اس کا ذریعہ وحی الہی ہے۔ اسوہ حسنہ کے فلسفیانہ نظریے کی قدر ما اچھی طرح تشریح کر چکے ہیں۔ لیکن یکن کو اخلاقیات کے اصلی مائد کی تلاش میں کچھ مائل نہیں ہو تا وہ اخلاقیات کے نفسیاتی ارتقا کے نظریے کا طالب ہے، اس نظریے کا خاکہ اس نے خود پیش کیا ہے۔ ہر شے کی فطرت میں دو قسم کی تحریک پائی جاتی ہے ایک ادا مانے خودی سے عمل کرنا اور دوسری اپنے آپ کو ایک بڑے کل کا جز و سمجھ کر عمل کرنا۔ پہلی کا مقصد فرد کی بھلائی ہے اور دوسری کا خیر عام۔ یہ قدما کی غلطی تھی کہ وہ خیر فرد پر بہت زور دیتے تھے اور علم و تفکر کی زندگی کو اعلیٰ ترین سمجھتے تھے، کیونکہ عمل اس سے بلند تر ہے اس زندگی میں ہمارا یہ فرض نہیں کہ ہم محض تماشائی ہوں۔ لیکن سیاسیات پر بحث کرنا نہیں چاہتا یہ بحث جس تصنیف De Angmentis Scien کا جزو ہو سکتی تھی وہ بادشاہ چیمز اول کے نام سے معنون تھی، سیاست کے ایسے استاد کے سامنے لیکن کے لئے خاموشی ہی مناسب تھی!

ہم یہاں آخر میں لیکن کو پھر بحیثیت ایک درباری کے دیکھتے ہیں اس کا اس زندگی کو اختیار کرنا اس کے لئے ویسی ہی بد قسمتی تھی جیسی بروٹو کا خانقاہ میں داخل ہونا۔ با ایں ہمہ لیکن ان خیالات کے اظہار میں کامیاب ہوا جنہوں نے نئی راہ تحقیق کو روشن کیا اور جو اس فلسفیانہ تحقیق کا پیش خمیہ تھے جس نے اس کے وطن کو دورِ حاضر کے ذہنی ارتقا کی تاریخ میں مسز و ممتاز بنایا

کتاب سوم

نظامات عظیمہ

تہید

نئے خیالات اور انکشافات کے دور کے بعد اس شردیت افکار و حقائق کی تنظیم و ترتیب اور انہیں مختصر اسناد اور اساسی تصورات میں سمیٹ کر لے کر لانے آیا۔ ان سماعی کی تہ میں یہ یقین راسخ موجود تھا کہ علم کی صحیح بنیاد دریافت ہو چکی ہے اب قلیل کی بجائے ترکیب شروع ہوئی مگر کئے لئے اس کی بڑی اہمیت یہ تھی کہ اب یہ واضح کرنا ممکن ہو گیا کہ نشاۃ جدیدہ اور جدید سائنس نے جو نقابہ نظریہ اسکے ہیں ان کے اندر کیا مغز و متغیر ہے یہ تعمیرات ایسے ارمغانِ تحقیق سے قائم کی گئیں جس سے پہلے زمانے کی عقلِ آشنا نہیں تھیں جنہوں نے کبھی انفرادی اصولوں اور ان کی دلائلوں کا مجموعہ اندازہ نہیں کیا تھا جو باتیں پہلے انسانی ذہنوں میں کم و بیش مضلے طور پر موجود تھیں وہ اب واضح شعور سے صورت پذیر ہو گئیں۔ ان اصولوں کی بنیاد پر ایسے نظامات تعمیر کئے گئے جن میں سے ہر ایک کو قدیم مدرسیتی نظام کو بالآخر فنا کر دینے اور اس کے نعم البدل ہونے کا دعوٰی تھا۔ لیکن علم کے منتہا کے مطلق تک پہنچنے اور کسی ایک اصول سے فکر کو ساکن و ساکت

کر دینے کی کوشش خود مدد سیت کی میراث تھی نئی تعمیروں کو وہ انسانی بنیاد پر
 اٹھانا چاہتے تھے جتنی کہ وہ تعمیریں تھیں جنہیں وہ گرا چکے تھے اپنے تمام
 صحیح قرار دے ہوئے تصورات کو ترکیب دینے کا فطری جذبہ، جو نفس انسانی
 میں کم و بیش ہر وقت موجود ہوتا ہے، یہاں اس شدت اور جدت کے
 ساتھ ظاہر ہوا جس کی مثال فلسفہ جدید کے کسی اور دور میں نہیں ملتی مزید
 برآں مسائل کو اس تازگی اور صفائی سے بیان کیا گیا کہ اس سے پہلے طے
 میں اس کی نظیر پائی جاتی ہے نہ اس کے بعد۔ ان کا کام یہ تھا کہ ان تمام
 خیالات کو جو اب عقول کو غیر متنازع معلوم ہوتے تھے جدید نظام کائنات
 اور جدید سائنس کے تار و پود میں بن دیا جائے۔ اس طرح سے مسئلہ وجود دہانے
 آیا۔ اس سے پہلے بروہو جدید نظام کائنات کے نقطہ نظر سے اس پر بحث کر چکا تھا
 لیکن اس کے بعد فطرت کی جدید میکا بھی توجیہ پیدا ہوئی اور اس کی وجہ سے فکر کے
 لئے طبیعی اور ذہنی مظاہر کے باہمی تعلق کا ایک بڑا مشکل مسئلہ مل طلب ہو گیا
 تھا۔ اس تعلق کی نسبت ممکن مفروضات میں سے جو نہایت اہم تھے وہ کسی
 صفائی اور قوت کے ساتھ پیش کئے گئے کہ ان سامع فکر میں ایک بہانے
 لا زوال پیدا ہو گئی اس مسئلے کے ساتھ اور مسائل بھی وابستہ ہو گئے۔ یکے کے
 ہم کنار خدا اور کائنات کے تعلق کا مسئلہ پیش پیش رہا اور پھر وحدت و کثرت
 کا مسئلہ اس کے ساتھ ٹانکا گیا۔ آخر کاریہ سوال نہایت اہم ہو گیا کہ کہاں تک
 فطرت کی میکا بھی توجیہ کے ساتھ مقصدیت کا تصور کچھ حقیقی معنی رکھ سکتا ہے؟
 مسئلہ وجود نے مسائل علم و تقیم کو پس پشت ڈالے رکھا مگر یہ مسائل
 متواتر اور کم و بیش مسلمہ طور پر تحقیق کو مخصوص راہوں پر چلاتے رہے۔ ڈیکارٹ
 میں جس کا نام نظاموں کی فہرست میں سب سے پہلے ہے عقل کے ذریعے سے
 ترکیب تک پہنچنے کی کوشش، انداز بیان میں بھی ظاہر ہے۔ ہابز اور سائمنڈز
 میں عقلی ترکیب کے مقابلے میں مات ہو گئی ہے۔ لائبنٹز Leibniz میں پھر
 میلان عقل خود دار ہوتا ہے اور یہ مجبور ہے اس غیر معمولی اہمیت کی جانب
 جو اٹھارہویں صدی میں مسائل علم و تقیم نے اختیار کی۔ سترہویں صدی کی عام

تاریخ تہذیب کے مذہب و خیال اس معین نظامی میلان کے مائل ہیں جو اس عہد کے فلسفے میں جاری و ساری ہے سیاسیات کلیسا اور فلسفہ، سب میں وہی اساسی میلان موجود ہے۔ یہ ملکیت کے اقتدار مطلق کا زمانہ ہے۔ ملکیت کلیسا کی ولایت و ہدایت سے آزاد ہو گئی ہے اور اب خود افراد سے اور چھوٹی جماعتوں سے غیر مشروط اطاعت کی طالب ہے اقتدار کلی کا اصول اپنی انتہائی صورت میں ان دو مفکرین میں پایا جاتا ہے جو اس تعمیری تحریک کے نقطہ نکال پر تھے۔ نٹاشا جدیدہ اور اصلاح کلیسا کے طوفانوں کے بعد افراد اب سکون اور یقین کے متمنی تھے بہت سے لوگ تفکر اور تصوف کی طرف گنج آئے۔ سکون طبع کا میلان ظاہر ہونے لگا۔ نظامات فلسفہ میں ان میلانات نے نئے خیالات اور ابحاثیات کی مفکرانہ تعبیریں تسکین حاصل کی۔ ان تجربوں کی اہمیت یہ ہے کہ ان سے معلوم ہو سکتا ہے کہ فکر کی مختلف اہم راہوں کی رسائی کہاں تک ہے؟

باب اول

رینے ڈیکارٹ

سوانح حیات اور خصوصیات

یہ شخص جو فلسفہ جدید کا بانی ہے ۳۱ مارچ ۱۵۹۶ء میں تورین کے ایک باحیثیت خاندان میں پیدا ہوا اس نازک اندام بچے سے اوائل عمر ہی میں غیر معمولی قابلیتیں ظاہر ہونے لگیں اس کا باپ اکثر سوالات پوچھتے رہنے کی وجہ سے اسے فیلسوف کے لقب سے پکارا کرتا تھا۔ اچھی طرح تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے اسے لافلیش La Fliche کے جیسوٹ کالج میں بھیجا گیا اسی زمانے میں ہنری چہارم نے جس کی بنا ڈالی تھی بعد کے زمانے میں وہ اپنے جیسوٹ استادوں کو ہمیشہ شکر و احسان سے یاد کرتا تھا اور اسے اس امر کا بڑا صدمہ تھا کہ جیسوٹ فرقتے کے لوگ اس کے فلسفے کے مخالف تھے لافلیش میں اس نے مدرسی نظام کے مطابق طبیعیات اور فلسفے کی تعلیم حاصل کی لیکن زیادہ تر ریاضیات ہی میں متہمک رہا معلوم ہوتا ہے کہ شروع ہی سے وہ ان خیالات میں مصروف تھا جو اس کے ہندسی انکشاف عظیم کا باعث ہوئے یعنی جیومیٹری پر جبر و مقابلہ کا اطلاق کر کے اس نے تجلیلی جیومیٹری کی بنی ڈالی۔ اس نے خود اپنی دور آفریں تصنیف Discours de la Methode (مقالہ فی الاسلوب) میں جو اس کے فلسفے کی آفرینش کی تاریخ بھی ہے۔ عمدہ شباب

میں اپنے ارتقاء کے فکر کو بیان کیا ہے +
 باوجود ان سب علوم کے جو اس نے حاصل کئے تھے مگر سرچھوٹے
 بہرہ نہایت غیر مطمئن تھا وہ بہت سے امور سے واقف ہو گیا تھا بہت سے
 لطیف خیالات اس نے حاصل کئے تھے لیکن ریاضی کے سخت اور موکلہ طریقے
 کا خاص طور پر مداح تھا۔ باوجود اس کے یہ تمام امور و افکار اسے غیر موطا اور
 ریاضی دماغ کا ایک شغل بیکار معلوم ہوئی تھی تمام مطالعہ کو چھوڑ چھاڑ کر اس
 نے اپنے آپ کو پیرس کی زندگی کے گرداب میں ڈال دیا لیکن اپنی علمی پیمائش
 کو وہ پوری طرح ترک نہ کر سکا۔ اس کے کاغذات میں ایک رسالہ ثبات
 کے فن پر بھی ملا جو اسی زمانے کا لکھا ہوا ہے لیکن وہ بہت جلد اس بے عملی کی زندگی
 سے تنگ آ گیا اور ایک ایک دوستوں کو چھوڑ چھاڑ کر شہر کے ایک سنان
 حصے میں جہاں اطمینان قلب سے مطالعہ ہو سکے، کنارہ کش ہو گیا +
 تفکر اور مطالعہ کی زندگی بسر کرنے کے لئے گوشہ نشینی کا شوق اس میں
 روز بروز زیادہ ہوتا گیا۔ اس کا منقولہ تھا، خوش ہے وہ شخص جو تنہائی
 میں رہتا ہے۔ دو سال کے بعد اس کے دوستوں کو اس کا پتہ مل گیا جو اسے
 اس تنہائی سے نکال کر لے گئے اس نے اب دنیا کے صحیفہ کبریٰ کے مطالعہ کرنے
 کا فیصلہ کیا۔ شاید عملی زندگی نے جس میں ہر قسم کے خیالات کا امتحان ہوتا
 ہے ان لوگوں کو ایسے حقائق سے آشنا کیا ہے جن تک کبھی عالمانہ
 تفکر کا رسائی نہ ہوتی ملا وہ انہیں وہ اتفاقات زمانہ میں اپنی آدائش
 کرنا چاہتا تھا اس نے مورس آف اورنج (Maurice of Orange) کے ماتحت
 بطور ایک رضا کار کے فوجی خدمت اختیار کر لی۔ اپنے اخراجات وہ خود
 برداشت کرتا تھا اور اس حالت میں بھی سکون کے جو لمحے اسے نصیب
 ہوتے تھے انھیں مطالعہ میں خصوصاً ریاضیات میں بسر کرتا تھا۔ ہالینڈ
 سے وہ جرمنی چلا گیا جو بہت جلد تیس سالہ جنگ میں شریک ہونے والی
 تھی۔ وہ پیرا کا ایکٹو، بوہمیہ والوں کی عادت کو فرد کرنے کے لئے جو فوج بھرتی
 کر رہا تھا، ڈیکارٹ اس میں شریک ہو گیا +

جب (۲۰ ۱۶۱۹) میں وہ موسم سرما میں دریائے ڈینیوب کے کنارے نوبرگ Neuburg میں مقیم تھا تو اس نے یک یک ایک ذہنی انقلاب محسوس کیا جس میں وہ عام طور پر اس پر منکشف ہوا جو بعد ازاں فلسفہ اور ریاضی دونوں میں اس کے نئے چراغ ہدایت بنا۔ اپنے اس زمانے کی یادداشت میں جو اس نے چھوڑی ہے وہ اپنے اس فکر غالب کی پیدائش کی تاریخ کا بھی تعین کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے ۱۰ نومبر ۱۶۱۹ء کو جب میں جوش طبیعت سے لبریز تھا میں نے ایک عجیب و غریب سائنس کی اساس دریافت کی۔ وہ اپنے کمرے میں بند ہو گیا اور ایسے خیالات میں مستغرق رہا جو اسے عام نظریۂ اسلوب کی طرف لے گئے۔

اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ جس طرح مختلف آدمیوں کا اپنی اپنی رائے سے کیا ہوا ایک مشترک کام، عام طور پر بہ نسبت اس کام کے زیادہ ناقص ہوتا ہے جسے ایک فرد نے اپنے تکمیل تک پہنچایا ہو اسی طرح اپنا ناقص علم ہم نے بہت سے مختلف معلومات سے حاصل کیا ہے جن میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے خیالات کے میں تعلیم دی مختلف جبلتوں اور جذلوں نے ہیں متاثر کیا اور عالموں اور عالموں کے امتزاج اور متناسق فیصلے ہمارے نقص علم کا باعث ہوئے۔ اگر ہم اس نقص سے نجات حاصل کرنا چاہیں تو ہمیں تمام روایات سے قطع نظر کر کے پھر ابتدا سے شروع کرنا چاہئے اور ایک بنیاد پر اپنی تعمیر رفتہ رفتہ خشت بخشت پھر بلند کرنی چاہئے صحیح طریقہ یہی ہے کہ صرف اسی بات کو تسلیم کیا جائے جو صاف اور بدیہی ہو ہر ایک مشکل مسئلے کے عناصر کو الگ الگ کرنا چاہئے اور سادہ ترین و سہل ترین بنیاد سے شروع کر کے آہستہ آہستہ نہایت پیچیدہ سوالوں تک پہنچنا چاہئے یہی وہ عام تحلیلی طریقہ تھا جو اس کے ذہن پر منکشف ہوا۔ ریاضی میں اس طریقے نے اس کے دل میں ایک ایسی سائنس کا تصور پیدا کیا جو ریاضی کی ہر شاخ سے وسیع تر ہو اس لئے کہ اس میں عام اضافتوں اور اور نسبتوں سے بحث ہو خواہ وہ اشکال کے مابین ہوں اور خواہ اعداد

یا دیگر اشیاء کے مابین۔ اجمام و مقادیر یا دلائل کا یہ ایک عام نظریہ ہے، ہندسہ تحلیل جس کا ایک مخصوص اطلاق ہے۔ ان خیالات میں کثرت انہماک کی وجہ سے اس کے ذہن پر ایسا زور پڑا کہ اس کو پریشاں اور دشتناک خواب آنے لگے دوسرے روز اس نے حضرت مریم کی جناب میں یہ منت مانی کہ اگر ان افکار اور شکلات میں وہ اس کی مدد کرے تو لورٹو Loretto کی زیارت کے لئے سفر کریگا ورنہ اس منت کے پورا کرنے کا انتظار کرتا رہا۔ یہاں تک کہ اسکو اس کے لئے مناسب موقع ملا۔ زیارت کی منت فلسفہ جدید کی ایک عجیب تہید ہے جس طرح ہر برٹ آف چربی کو کچھ سال بعد ایک فوق الفطرت آواز سے اپنے فطری مذہب کے جواز کا فتوے لا ڈیکارٹ کے نزدیک ابھی اس فلسفے کی تکمیل کا وقت نہیں تھا۔ پراگ کی فتح میں مدد دینے اور ہنگری کی مہم میں شریک ہونے کے بعد وہ فرانس واپس آیا اور جو جائداد اسے ورثے میں ملی تھی اس پر قابض ہوا اس کے خاندان کی خواہش تھی کہ وہ شادی کرے اور کسی سرکاری عہدے پر قائم ہو جائے لیکن اس کے ذاتی میلانات اس سمت میں نہیں تھے۔ اس نے علم کے لئے زندگی وقف کرنے کا مصمم ارادہ کر لیا اور بے غل علی انہماک کی خاطر ۱۶۲۹ء میں ہالینڈ چلا گیا۔ اس سے پہلے اپنے فلسفیانہ خیالات خصوصاً اسلوب فکر کے متعلق اپنے نظریات کی نشر و تحریک کے لئے پیرس کے ادبی مطلق میں اے بہت سے موقع مل چکے تھے۔ دو قابل قدر ناتمام رسالے جو اس کی وفات کے بہت عرصہ بعد شائع ہوئے قواعد برائے ہدایت ذہن اور نو فطرت سے صداقت کی تحقیق، یقیناً اسی زمانے کے لکھے ہوئے ہیں یہ دونوں رسالے اسلوب تحلیل کے بیان کی وجہ سے اہم ہیں۔ ہالینڈ میں اپنے ابتدائے قیام میں وہ ان تحقیقات میں مصروف تھا جن کو بعد میں اس نے اپنے مقامات (Meditationes) میں تفصیل سے بیان کیا۔ یہیں پر اس نے اپنی دینیات اور نفسیات کی بنا ڈالی اور ایک ایسا طریقہ دریافت کیا جو اس کو تشکیک میں سے لیجاتا ہوا تمام مربوط فلسفیانہ علم

کے نقطہ آغاز تک لے گیا ہو

ڈیکارٹ کے ہالینڈ میں سکونت اختیار کر لینے کی وجہ یقیناً صرف یہی نہ تھی کہ وہ سکون والہ مینان چاہتا تھا یا بقول خود سٹینڈی آب وہو اس کے لئے بہتر تغلف ممکن تھا اس کے ساتھ ایک اور وجہ یہ بھی تھی کہ اس سرزمین میں وہ زیادہ آزادی سے علمی تحقیقات کر سکتا تھا۔ رجسٹراسٹنباؤ کی وہ تحریک جس نے بروڈو کو زندہ جلایا اور گیلیلو کو محکمہ اعتبار کے عذاب الیم میں مبتلا کیا، فرانس تک آہنچی تھی۔ جب ۱۶۲۲ء میں پیرس میں ایک عام مناظرے میں ایک فوجان محقق نے ارسطو کی طبیعات کے خلاف نظریہ ذرات کی حمایت کرنی چاہی تو شعبہ دینیات نے اس تعلیم کو لمحہ اند قرار دیا کیونکہ اس سے عشائے ربانی کے کیتھولک عقیدے کی تردید ہوتی ہے عین آخری وقت میں جب کہ قریباً ایک ہزار سامعین جمع ہو چکے تھے، اس مناظرے کی مخالفت کر دی گئی۔ مصنف گرفتار اور شہر بدر ہو گیا اور ۶ ستمبر ۱۶۲۳ء کو پارلیمنٹ نے حکم صادر کیا کہ کوئی شخص ایسے اصولوں کا اظہار نہ کرے جو قدیم اور مسلم مصنفین کے خلاف ہوں اور سوائے ان بحثوں کے جن کی اصلاح شیعہ دینیات نے دی ہو، کوئی مناظرہ قائم نہ کیا جائے۔ اس حکم کے بعد پیرس کی ہوا ایک فیلسوف کے لئے یقیناً نہایت تشفق ہو گئی ہوگی۔ ہالینڈ کی فضا میں وہ زیادہ حریت کا متوقع ہو سکتا تھا۔ مذکورہ بالا خالص فلسفیانہ تفکرات کے علاوہ ڈیکارٹ اپنی اس نئی خلوت میں فلسفہ فطرت کے مطالعہ میں مصروف رہا اور یہاں اس نے ایک تصنیف کو مکمل کیا جس کا نام وہ Lemonde کا کائنات رکھنا چاہتا تھا اور جس میں وہ ثابت کرنا چاہتا تھا کہ کائنات کا ارتقا خالص میکانیکی قوانین سے ہوا ہے۔ اس نے یہ تصور کیا کہ خدا نے اول مادہ کو بیولانی حیثیت میں پیدا کیا اور بعد میں اس کو انہیں قوانین کے مطابق مرتب کیا جن کے مطابق وہ اب بھی اس کو چلا رہا ہے اس طرح سے وہ یونین عن الہم کے اعتقاد کو اس خیال کے مطابق کرنا چاہتا تھا کہ کائنات کا ارتقا فطری اور قابل ثبوت قوانین کے مطابق ہوا ہے کائنات پر

موجودہ خیال کے اطلاق کی وجہ سے ڈیکارٹ کو ہم کانٹ اور لاپلاس (Laplace) کا پیشرو کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اس کتاب کی تکمیل کے بعد اسے خبر ملی کہ گیلیلیو پر اسکا وہ کافورئی لگایا گیا ہے اور جماعت احتساب نے کوپرنیکی نظریے کو کفر قرار دیا ہے، ڈیکارٹ نے اپنے مفروضے کی بنا اسی نظریے پر رکھی تھی اس لئے اس نے اس تصنیف کی اشاعت کو روک دیا۔ اس نے اپنے دوست پادری مرسنا (Father Mersenne) کو لکھا کہ وہ کسی ایسی شے کی تعلیم نہیں دینا چاہتا جو کلیسا کے اعتقاد کے منافی ہو علاوہ ازیں اس کا مقولہ تھا کہ بہترین زندگی امن و سکوت کی زندگی ہے، وہ سب باتوں سے زیادہ امن و اطمینان کا خواہشمند تھا اور خوف و آزار سے بچنا چاہتا تھا اس لئے ان حالات میں اس نے اپنے آپ کو ذاتی مطالعہ تک محدود رکھنا مناسب سمجھا۔ ڈیکارٹ نے اپنی امن پسندی کے مقولے کا نہایت ذلیل استعمال کیا اور اس تمام معاملے کو اس کی سیرت پر ایک دھبہ خیال کرنا بالکل بجا ہے۔ اس کے خطوط سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ گیلیلیو کے شاگرد سے بالکل متفق تھا اور اگر ڈیکارٹ کو ہر لحاظ سے ایک سچا کیتھولک بھی شمار کیا جائے تو بھی اس میں کوئی شک نہیں کہ اس تصنیف کو واپس لینے کا محرک خوف، اور شاید اس سے زیادہ، آرزوئے امن تھی۔ اس نے بعد ازاں اپنی کتاب (Principia philosophiae) اصول فلسفہ میں ارتقاء کوئی کی تاریخ کو سپرد قلم کیا لیکن لغافہ بدل کر۔ بقول اس کے اولیں سوانح نگار کے، اس نے محکمہ احتساب کی آنکھوں میں خاک جھونک دی تھی اگرچہ ڈیکارٹ نے ابھی تک کوئی چیز شائع نہیں کی تھی، فلسفہ اور فطری سائنس کے متعلق اس کے خیالات سرس اور ہالینڈ میں کثرت سے مشہور تھے۔ یہ عجیب کہا گیا ہے کہ کارٹیزی فلسفہ کی تعلیم اس کی کتابوں کے مطالعہ سے بہت قبل جاری تھی، اس کے بہت سے شاگرد ہالینڈ کی یونیورسٹیوں میں اس کی فطرت کرتے تھے اور اس پر بڑے معرکے کی بجائیں ہوتی تھیں جن سے ڈیکارٹ بہت پریشان ہوتا تھا۔ آخر کار ۱۶۴۳ء میں اسے اپنے دوستوں

کے تقاضے کو قبول کرنا پڑا اور اس نے چار سالے شائع کر دیے (Gassiaes)
 (Philosophiques Leyden 1687) جنہیں وہ اپنی تحقیقات کے مخصوص نمونے
 سمجھتا تھا۔ پہلے رسالے (Discours de La Methode) بحث فی الاسلوب میں جو
 براہ راست فلسفیانہ موضوع کا واحد سالہ ہے، اس نے اپنے خیالات کی تاریخ اور ایک نئے نظریہ عطا اور
 مابعد الطبیعیات کے مخصوص خدوخال کو رقم کیا ہے دوسرے اور تیسرے رسالے میں اس نے فطرت کی
 خالص ریاضیاتی تجزیہ کی مثالیں دی ہیں اور چوتھے رسالے (Geometrie) میں اس نے خلیلی جیومیٹری کی بنیادیں
 اس کا فلسفہ مکمل صورت میں کچھ سال بعد (Meditationes 1640)
 تا ملات، اور Principia philosophiae 644 اصول فلسفہ میں شائع ہوا
 تا ملات کے نشہ دہ پہلے سے اپنے زمانے کے بعض مفکرین مثلاً مشہور چین سنٹ
 (Jansenist) انٹوان آرنولڈ (Antoine Arnauld) گیسنڈی (Gassendi)
 اور ہابلس (Habbes) کی خدمت میں بغرض رائے سمجھ چکا تھا ان کے اعتراضات
 اس نے اپنے جوابات کے ساتھ اصلی کتاب کے فیصلہ کے طور پر شائع کئے
 جس کی وجہ سے اس نے ایک دلچسپ مکالمے کی صورت اختیار کر لی۔
 گیسنڈی کے ساتھ اس کا مباحثہ ایک عرصے تک جاری رہا اور اس بحث
 نے کچھ تلخ لہجہ بھی اختیار کر لیا۔ گیسنڈی اور ہابلس کی مخالفت خالص فلسفیانہ
 ہونے کی وجہ سے حکمت آموز تھی لیکن اس جدید فلسفے پر ایک بالکل دوسری
 سمت سے بھی اعتراضات وارد ہوئے جیسوئیٹوں اور کچھ پروٹسٹنٹوں کے
 اعتراضات اعتقادات کی بنا پر تھے۔ یوٹریخت (Utrecht) گروننگن (Groningen)
 اور لائیڈن (Leyden) میں بڑی گرم جھل میں جن میں اہل دینیات مدرسہ
 فلسفہ کو ایمان کا حصار سمجھ کر اس میں پناہ دیتے رہے۔ آخر کار یہ فلسفے کی مخالفت
 کا اعزاز ہو گیا۔ ڈیکارٹ اپنے ایک خط میں کہتا ہے کہ ہالینڈ کے لوگ ملاؤں کی
 دیانت کی نسبت ان کی ڈارٹھی چہرے اور آواز کی زیادہ عزت کرتے ہیں۔
 وہ پروٹسٹنٹ ملاؤں کو کیتھولک ملاؤں سے بدتر سمجھتا تھا اس کو دو گونہ عقائد
 تھا پروٹسٹنٹ اس پر تنقید دہریت اور یونیورسٹیوں، کلیسا اور مملکت کی
 تخریب کا الزام لگاتے تھے۔ اور کیتھولکوں کا الزام اس پر صرف یہی نہیں

سنا کہ یہ لہجہ ان خیالات رکھتا ہے (مثلاً اس کا زمین کو متحرک سمجھنا، گو وہ اس
 اعتقاد کو چھپانے کی سعی لا حاصل کرتا رہا) بلکہ یہ بھی کہ وہ پرفیشنٹ مذہب
 کی طرف مائل ہے اور ان کی عبادت میں شریک ہوتا ہے۔
 ڈیکارٹ کی آخری تصنیف جو اس کی زندگی میں شائع ہوئی جذبات
 پر ایک دلچسپ رسالہ ہے (Les passions de l'âme 1649) پھالتزکی
 شہزادی الزبتھ جو ہولمیا کے بد قسمت بادشاہ فریڈریش کی لڑکی تھی جس سے
 ڈیکارٹ بڑے زور شور سے خط و کتابت رکھتا تھا، اس رسالے کی محرک ہوئی۔
 ڈیکارٹ کے ان خطوط میں اخلاقیات پر اس کے خیالات صورت پذیر ہوئے
 ایک اور ذہین شہزادی سویڈن کی ملکہ کرسٹینا سے بھی اسکی خط و کتابت تھی کرسٹینا
 کی دعوت پر خود اسکو اپنا فلسفہ پڑھانے کیلئے وہ اسٹاک ہولم گیا یہ کچھوں چٹانوں اور برف
 کے ملک میں جیسا کہ خود اس نے اپنے ایک خط میں بیان کیا ہے اس کا
 ٹھہرنا اور وہاں کے دربار کی زندگی اس کی صحت کے لئے مضر ثابت ہوئی
 وہاں پہنچنے کے ایک سال بعد وہ ایک بیماری میں مبتلا ہو گیا جو اس کے لئے
 مرض الموت ثابت ہوئی اس نے سن ۱۶۵۰ء میں وفات پائی۔
 ڈیکارٹ کی سیرت کے خاص خدو خال خود اس کی زندگی سے نمایاں
 ہوتے ہیں۔ فکر و مطالعہ کا ذوق جو تمام عمر اس میں برقرار رہا اور جو نئے خیالات
 کے طلوع کے لمحوں میں جوش و وجد کی کیفیت تک پہنچ جاتا تھا اس کی طبیعت
 کی لطیف ترین اور سب سے بڑی خصوصیت ہے فکر معیشت سے آزاد اور
 مساعد حالات کی وجہ سے وہ اپنے منصوبہ زندگی کو پورا کر سکا جس کا خاص
 مقصد اس سکون و اطمینان کو قائم رکھنا تھا جو اس کے علمی مشاغل کے لئے
 لازمی تھا۔ اس امر کا ثبوت کہ جرأت اس میں بالکل غائب نہیں تھی اس کے
 سفروں سے مل سکتا ہے لیکن اقتدار کے مقابلے میں اس کا انداز نہایت
 محتاط اور بزدلانہ تھا۔ اس کی سیرت میں سب سے بڑی خامی یہ تھی کہ وہ
 دوسروں کی خوبیوں کو تسلیم نہیں کر سکتا تھا۔ وہ اپنے نقطہ نظر کی جدت کو
 ایک بڑا کمال سمجھتا تھا اور بڑے شد و مد سے اس کا انکار کرتا تھا کہ اس نے

اپنے پیشرووں سے کچھ سیکھا ہے اور اس کا دعوے تھا کہ اس کے جو خیالات اگلے لوگوں کے ساتھ مشترک بھی ہیں وہ بھی اس نے بالکل مختلف مقدمات سے حاصل کئے ہیں۔ وہ متفقہ بین میں ہے افلاطون ارسطو اور ابقیوں اور اوستافریوں میں سے ٹیلیسیو کیا ملا اور بردو کا نام لیتا ہے کہ میں ان معنوں سے واقف ہوں لیکن وہ کہتا ہے کہ خیالات کی موافقتوں کے باوجود وہ کسی طرح ان کا مست کش نہیں کیونکہ اس کے اصول ان سب سے مختلف ہیں صرف کپل سے کچھ سیکھنے کا اقرار کرتا ہے۔ اس المانی محقق کا سیکانچی تصوف فطرت اس کا تصور رکیت کی اہمیت پر زور دینا، اس کا قانون جمود کا جزئی انکشاف ان سب باتوں کا ڈیکارٹ کے فلسفہ فطرت پر بہت بڑا اثر پڑا لیکن اس کی یہ خصوصیت اس کے اپنے مفکار میں انہماک کلی کا ایک جزو ہے۔ ایک مفکر کی حیثیت سے، امتیازات فاصلہ قائم کرنا اور مرکب و ملتف مسائل کو نہایت معانی سے بسیط لفظ نظر میں تحویل کرنا اس کی امتیازی خصوصیت ہے اس خصوصیت سے اس کے کام میں ایک اپنی اہمیت پیدا ہو گئی کہ جہاں تک اسلوب فکر کا تعلق ہے، خیال بندی اور تخیل بے عنان کا فائدہ ہو گیا۔ اگر اس کے استدلال میں غلطیاں ہوں تو ان کو معلوم کرنا نہایت آسان ہے انہماکی تنقید اور اصول اولیہ تک لے جانے والی تحلیل میں اس کو یہ طوئی حاصل ہے اگرچہ اس کا مقصد ایک ایسے اجمالی نظام کی تعمیر تھی جو تمام علم انسانی پر مشتمل ہو۔ یہی سبب ہے کہ تحلیل سے ترکیب کی طرف عبور کر جانے کی وجہ سے ہم اس کو ادعائی کہہ سکتے ہیں لیکن اس کو اپنے نقورات کے مشروط ہونے کا اس سے بہت زیادہ احساس تھا جتنا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ اگرچہ اس کا سب سے زبردست پہلو اس کی عقل تھی لیکن اس کی خط و کتابت سے اس کی نغہ دلی اور گہرے تاثرات کی شہادت ملتی ہے۔

(دب) اسلوب و مفروضات علم

چونکہ ہر قسم کے علم میں اس کا موضوع کچھ ہی ہو، ہم فہم کا استعمال

کرتے ہیں اس لئے ڈیکارٹ کی رائے میں یہ نہایت ضروری ہے کہ اس کی ماہیت کے متعلق بغور تحقیق کی جائے عقل کا طرز عمل ہر جگہ یکساں ہوتا ہے اس لئے عقل کی مائنس لازماً ایک کل سائنس ہوگی اور صحیح طریقہ فقط ایک ہی ہوگا صحیح طریقہ کا لب لباب یہ ہے کہ صاف اور بدیہی امور سے شروع کر کے پیچیدہ اور غریب امور کے سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ سب سے مقدم یہ ہے کہ ہم تجربے واستقرا یا اشارے سے مسئلہ زیر غور کی توجیہ کے لئے جتنا مواد ضروری ہے ہیا کریں اس کے بعد اس مواد کو اس طرح مرتب کرنا چاہئے کہ نہایت بسیط اور بدیہی امور کو بنیاد قرار دیا جائے۔ تمام علم کی شرط مقدم یہ ہے کہ ایک بدیہی قضیہ تک پہنچ جائے فکر کی ہر حرکت اور اک بلا واسطہ یعنی وجدان سے واقع ہوتی ہے وجدان سے نیچے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مثلث تین خطوط سے گھرا ہوا ہے یا ایک گولے کی ایک ہی سطح ہے یا کہ میرا موجود ہونا لازمی ہے کیونکہ میں سوچتا ہوں اس قسم کے بلا واسطہ اور اکات یا وجدانات سے یہیں اصول اولیہ حاصل ہوتے ہیں بعض قضیہ ایسے سادہ ہوتے ہیں کہ ان کا فکر میں آنا بغیر اس کے کہ ان کو صحیح سمجھا جائے ناممکن ہے اس قسم کے قضایا یہ ہیں :- ایک ہی شے کا بیک وقت ہونا اور نہ ہونا ناممکن ہے۔ عدم سے وجود برآمد نہیں ہو سکتا۔ معلول میں کوئی شے علت سے زیادہ نہیں ہو سکتی ڈیکارٹ کا مطلب یہ نہیں کہ ایسے قضایا طبیعت میں براہ راست موجود ہوتے ہیں۔ وہ صاف طور پر کہتا ہے کہ وجدانات کا مدار جزئی امور پر ہے لیکن ایک صداقت عامہ انفرادی مثالوں میں موجود ہو سکتی ہے اور قضیہ عامہ میں صورت پذیر ہونے سے قبل بھی ہم اس کو بدیہی سمجھتے ہیں اس بڑے مسئلے کے متعلق کہ انفرادی مثالوں سے اصول عامہ کس طرح مستخرج ہو سکتے ہیں، ڈیکارٹ خاموش ہے وہ محض اسی امر کی تاکید کرتا ہے کہ اصولوں کے قائم کرنے میں بڑی احتیاط برتنی چاہئے

ان صاف اور بدیہی قضایا سے ہم بذریعہ استخراج مزید نتائج اخذ کرتے ہیں اسکی صورت عمل یہ ہے کہ وجدانات کا ایک سلسلہ بنایا جائے

اور فکر کی حرکت مسلسل کے ذریعہ سے اس زنجیر کی ایک کڑی سے دوسری کڑی کی طرف بڑھ جائے اور بادی النظر میں جو غیر مرط معلوم ہوتا تھا اس میں ربط قائم کیا جائے اگر اس عمل میں ہم کسی ایسی بات پہنچیں جو سمجھ میں نہیں آسکتی تو ہمیں رک جانا چاہئے ایسی حالت میں آگے بڑھنا بے کار ہے۔ دو باتوں میں سے ایک ضرور ہے یا تو ہمارا تجربہ ناکافی ہے یا ہم ایسے سوالات پر آپڑے ہیں جو نفسِ انسانی کی فطرت کے لحاظ سے ناقابلِ جواب ہیں۔ اگر ہم استخراج کو تکمیل تک پہنچا سکیں تو ہم نے مجہول کو معلوم میں تبدیل کر دیا اور بدیہی اولیں صداقت کی صحت کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا جن علوم تک ہماری رسائی ہے ان میں ایک حیرت انگیز رابطہ استحاد پایا جاتا ہے، ایک سے استدلال کرتے ہوئے ہم دوسرے تک پہنچ سکتے ہیں اور اگر ہم اپنے سادہ اور بدیہی علم سے شروع کر کے قدم بہ قدم چلتے جائیں تو تمام علوم منکشف ہو جائیں گے

اس کا استخراج جس طرح سادہ تجربی وجدان سے شروع ہے وہ اس امر کی شہادت ہے کہ ڈیکارٹ تجربی طریقے کا دشمن نہیں۔ جس ان تنقید کو شش سے وہ تجربے سے مثالیں مہیا کرتا اور احتجاج قائم کرتا تھا، اس سے بھی اس کی تجربہ پسندی کا ثبوت ملتا ہے۔ لیکن وہ اس پر زور دیتا ہے کہ یکیمانہ علم صرف شدید فکر سے حاصل ہو سکتا ہے اور تجربے کی اصل اہمیت اس میں ہے کہ اس سے اس قسم کا استدلال پیدا ہو۔ لیکن وہ استخراج کے نتائج کی تجربی تصدیق کی زیادہ ضرورت نہیں سمجھتا اس کے نزدیک سائنس تجربی مواد سے نکالے ہوئے نتائج اور منطقی طور پر اخذ کئے ہوئے مفروضات پر مشتمل ہے

لیکن سادہ ترین حقیقت تک پہنچنے کے لئے ہمیں کہاں تک پیچھے جانا چاہئے؟ ہمارے علم کا بنیادی پتہ کہاں ہے؟ ڈیکارٹ نے ان سوالوں کا جواب مقالہ فی الاسلوب، باب سوم اور زیادہ تفصیل سے تاخاٹ میں دیا ہے۔ ہم علم کے تمام مفروضات پر شک کر سکتے ہیں

مقام اور اکات و آراء اس کے دھوکے پر مبنی ہو سکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ہم کسی شیطان کی مخلوق ہوں جو ہمیشہ ہمارے دلوں میں دھوکے ڈالتا رہتا ہے اس حالت میں بھی ایک شے ایسی ہوگی جس پر شک کرنا ناممکن ہوگا اور وہ شے خود ہمارا فکر و وجود ہے تمام شک بلکہ تمام غلطی ایک فکر اور شعور کی ایک فعلیت ہے میں خواہ کتنی ہی غلط اور غیر اصل اشیا کا تصور کر دوں لیکن قوت عقل خود اپنی حقیقت کا ثبوت ہے چونکہ میں سوچتا ہوں یا مجھے شعور ہے اس لئے میں ہوں (Cogito, ergo sum) جیسا پہلے ذکر ہو چکا ہے یہ ایک وجدان بلا واسطہ ہے جس کا ہم کوئی استدلالی ثبوت پیش نہیں کر سکتے جس طرح ہم فکر یا وجود کی تعریف نہیں کر سکتے۔ اس وجدان میں وضاحت اور بدایت پائی جاتی ہے اور یہ ہر تصدیق کا نمونہ اور معیار ہے۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ اس قضیے کو نتیجہ استدلال سمجھنا غلط نہیں رہتی ہے لیکن ہمیں کوئی شک نہیں کہ (ergo) اس لئے، کا لفظ استعمال کر کے اس لئے خود اس غلطی کو پیدا کیا لیکن اس سنادہ اور ناقابل تفہیم وجدان کو علم نہیں کہہ سکتے۔ اب سوال یہ ہے کہ آگے کیسے بڑھیں ہم جو کچھ تصور کرتے اور سوچتے ہیں، اس کی حقیقت اور خارجی صحت کا ہمارے پاس کیا ثبوت ہے اس سوال کا جواب دینے کے لئے ڈیکارٹ تحلیل کے اس اصول متعارف سے کام لیتا ہے کہ علت اور معلول کو ایک دوسرے کے مطابق ہونا چاہئے جیسے ہم پہلے دیکھ چکے ہیں یہ قضیہ ڈیکارٹ کے نزدیک ان اصولوں میں سے ہے جو وجدان سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ فوراً فطرت میں اس امر کی تعلیم دیتا ہے کہ معلول میں کوئی چیز علت سے زائد نہیں ہو سکتی۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ عدم سے وجود ظہور میں نہیں آ سکتا اور کامل ناقص سے پیدا نہیں ہو سکتا اگر ہم اس اصول کا اپنے تصورات پر اطلاق کریں تو یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بعض تصورات خارجی علتوں سے پیدا ہوتے ہیں اور بعض ہمارے باطن سے۔ لیکن ان دونوں میں سے کوئی توجیہ ایک خدا کے لامحدود و کے تصور کو جو تمام حقیقت و کمال کا جوہر ہے قابل فہم بنانے کے لئے کافی

نہیں۔ چونکہ میں خود ایک محدود ہستی ہوں اپنے شکوک اور خواہشات کی وجہ سے میں اس کا قائل ہوں، میں کسی ایسے تصور کمال کا خالق نہیں ہو سکتا۔ کمالیت جزئیہ و مدرکہ کے اجتماع سے بھی یہ تصور پیدا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں وہ وحدت اور تقسیم ناپذیری نہیں ہو سکتی جو خدا کے تصور کے لئے لازمی ہے۔ ملاوہ ازیں ہر خارجی علت محدود ہے، اس لئے سوائے اس کے کوئی چارہ باقی نہیں رہتا کہ ہم خود خدا کو اس تصور کا خالق تصور کریں یہ تصور ہم میں اس لحاظ سے جلی اور حضوری ہے کہ جو ہماری قوت فکر میں روشنی اور پیداری پیدا ہوتی ہے یہ تصور اس کے لئے اپنی قوت سے قابل فہم ہو جاتا ہے۔ ڈیکارٹ کے ہاں تصور حضوری کے معنی نہیں کہ یہ شروع سے طبیعت میں دلچست کیا گیا ہے، بلکہ یہ ایک ایسا تصور ہے جو ہمارے ذاتی ارتقا سے پیدا ہو سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کا تصور انہیں معنوں میں حضوری ہے جن معنوں میں خود میری اپنی ذات کا تصور حضوری تصور ات خود ملکہ فکر سے پیدا ہوتے ہیں لیکن حضوری یا باطنی کا لفظ بہت خطرناک ثابت ہوا اور اس سے بہت غلط فہمیاں پیدا ہوئیں ڈیکارٹ کے اصول متعارف سے خدا کے تصور کی حقیقت کے ثابت ہو جانے کے بعد اپنے علم کی حقیقت کے لئے ہمیں ایک یقینی بنیاد حاصل ہو جاتی ہے میرا علم اس لامحدود حقیقت کا ایک جزو ہے جو خدا کے تصور میں پائی جاتی ہے خدا کے تصور میں جو اوصاف کمال متضمن ہیں ان میں سے ایک صفت حقیقت لامحدود و ربہی ہے، اس لئے وہ پوری طرح ثابت شدہ ہے۔ غلطی صرف ہستی محدود سے سرزد ہو سکتی ہے لامحدود ہستی میں غلطی کا امکان نہیں ہو سکتا اور میں اپنے واضح اور بین تصورات میں اس ہستی کامل کے کمال سے بہرہ مند و متاثر ہوں۔ ڈیکارٹ عام فہم زبان میں اس خیال کو یوں ادا کرتا ہے خدا جو ہمارے تمام تاخرات اور تصورات کی علت اولی ہے غلطی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہ ہستی کامل ہے ڈیکارٹ اگر ہم ذرا غور سے دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اپنے علم کی حقیقت

اور خدا کے تصور میں وہ ایک اور تعلق کا بھی پتہ دیتا ہے جو اس قدر خارجی نہیں۔ مجھے اپنے ناقص کا احساس صرف اسی حالت میں ہو سکتا ہے جب کہ مجھے میں کمال کا کم و بیش واضح تصور موجود ہو اور چونکہ خدا کا تصور اعلیٰ ترین اور ہمہ گیر کمال کا تصور ہے یہ تصور میرے لئے معیار اور نصب العین کا کام دیتا ہے جس کے ذریعے سے میں اپنے ناقص علم کو پر کر سکتا اور اس کی تکمیل کر سکتا ہوں جب ڈیکارٹ خدا کے تصور کو اپنے نظریہ علم میں داخل کرتا ہے تو یقیناً مذہبی معنوں میں خدا اس کے پیش نظر نہیں۔ خدا کا تصور اس کے لئے ایک ایسی مسلسل ہمہ گیر وحدت وجود کا تصور ہے جس کے اندر ہر حقیقت رکھنے والی شے کا جو نا لازمی ہے اپنے چمکے "تالی" Sixth Meditation میں وہ کہتا ہے۔ "عام فطرت سے میری مراد

خود خدا ہے یا خدا کا قائم کیا ہوا تمام مخلوقات کا نظام۔" ہر وہ بات جسے میں سچ تسلیم کرتا ہوں لازماً اس وحدت کا ایک جزو ہے جسے فطرت یا خدا کہنا مسمودی ہے ہر جزئی شے کی حقیقت تمام دیگر اشیا کے ربط سے ہے۔ خواب اور بیداری کے فرق کا معیار یہ ہے کہ میں بغیر شکست تسلسل اپنی بیداری کے تجربات کو اپنے تمام دیگر تجربوں اور یادداشتوں سے متحد کر سکتا ہوں یہی گہرے معنی میں جو ڈیکارٹ کی صحت علم کی دینیائی اساس کی تہ میں پائے جاتے ہیں اگرچہ یہ طرز استدلال بھی دیکھ بھپ ہے لیکن وہ اس امر میں دینیات سے مطلقاً قطع نظر بھی کر سکتا تھا کیونکہ تعلیل کا اصول متعارف وجودہ تصور خدا کی حقیقت کے ثبوت میں غرض کر چکا تھا ناقص عامہ اور کائنات کے مابین واسطہ بننے کے لئے کافی تھا ڈیکارٹ صاف طور پر کہتا ہے کہ تعلیل کا اصول متعارف اور دیگر اصول اولیہ اس علم سے علحدہ ہیں جس کا انحصار خدا کے تصور پر ہے اگر وہ تعلیل کے اصول کے استغنائات کو اور زیادہ مکمل کر سکتا تو اسے معلوم ہو جاتا کہ خالی یہی اصول ایک ایسی وحدت کے مفروضے تک لے جاتا ہے جو تمام جزئی منطلاح کو متعین کرتی ہے لیکن ربط تعلیلی اور اصول تعلیل کے بغیر استحان کر لئے کا وقت ڈیکارٹ

کے ایک صدی بعد آیا ۶

(ج) دینیاتی تفکرات

ڈیکارٹ نے تحلیل اور تنقید سے آغاز کیا لیکن بڑی جلدی دینیاتی اور روحانیاتی تفکرات کی طرف عبور کر گیا اپنے مقولے ”میں سوچتا ہوں اس لئے میں ہوں“ کو وہ دونوں قسم کے تفکرات کا نقطہ آغاز تصور کرتا ہے ہم بغور تبہ اس کے دینیاتی تصورات پر غور کریں گے جو چار سے واسطے اس لئے مفید مطلب ہیں کہ ان میں مذہب فطرت، کی اساس اور اس کا منطقی ارتقا بدرجہ اولیٰ پایا جاتا ہے ڈیکارٹ اس کا قائل نہیں کہ کائنات سے جیسی کہ وہ ہمارے تجربے میں آتی ہے خدا کا ثبوت لے سکتا ہے سلسلہ مغلطی لا محدود ہو سکتا ہے اور ہمارا اس غیر متناہی زنجیر کی کڑیوں کے گھٹنے سے عاجز ہونا ایک علت اولیٰ کی ضرورت اور وجوب کا مرادف نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں جب تک خدا کا تصور پہلے سے موجود نہ ہو، اس علت اولیٰ کو خدا کہنا کیسے جائز ہو سکتا ہے۔ ڈیکارٹ کا اپنا ثبوت زیادہ مستقیم ہے ہم اوپر دیچہ چکے ہیں کہ وہ اس کو قطعاً ناممکن سمجھتا ہے کہ ایک محدود مہستی لا محدود مہستی کا تصور قائم کر سکے۔ برخلاف اس کے، تجربہ میں اپنی ہستی کے محدود ہونے کے تصور کے لئے لا محدود کا تصور مقدم ہے۔ محدود کا تصور لا محدود کی مدد سے قائم ہوتا ہے۔ لا محدود ایک ایجابی تصور ہے جس کی تہذیب سے محدود کا تصور پیدا ہوتا ہے خدا کا تصور تحدیدات کے ارتقاع یعنی نفی نفی سے پیدا ہوتا ہے۔ اس آخری تعریف میں ڈیکارٹ کا مطلب قریب قریب یہی ہے کہ ہم خدا کا تصور اسی طرح قائم کرتے ہیں جس طرح تمام دیگر تعصب العینوں کا تصور یعنی تحدیدات کی توسیع اور ان کے ارتقاء سے (ان نصب العینوں کو مستثنیٰ کرتے ہوئے جو مختلف مرکبات سے اخذ کردہ عناصر کے اجتماع سے قائم کئے جاتے ہیں)۔ گینڈی ڈیکارٹ کو اس کا

یہ جواب دیتا ہے کہ حقیقت میں ہم نصب العین، توسیع اور ترکیب سے
تصر کرتے ہیں۔ ڈیکارٹ کا جواب اب جواب یہ ہے کہ اپنے تجربے کے اضافی
کمال کے ذریعے سے تصورات کی توسیع کی قابلیت ہی اس امر کی شاہد ہے
کہ ہمارا ماخذ خدا ہے۔ گینڈی کے ساتھ نصب العینوں کی تعمیر کی نفسیات
کا مطالعہ کرنے کی بجائے ڈیکارٹ خدا کے بنے بنائے تصور پر قائم تھا
دورِ حاضر میں بھی نصب العینوں کی تعمیر کی نفسیات پر بہت کم توجہ کی گئی
ہے، وہ یہی کہتا رہا کہ چونکہ اس میں لامحدودیت پائی جاتی ہے لہذا ایک
محدود ہستی اس کو پیدا نہیں کر سکتی۔ لیکن یہ نتیجہ اسی حالت میں صحیح ہو سکتا ہے
جب کہ نہ صرف اس کا معروض بلکہ خود یہ تصور بھی لامحدود ہو کر

ہم ڈیکارٹ کے پاس ایک اور ثبوت بھی ہے یعنی وجودیاتی
(Gaological) پہلے تو وہ خدا کے تصور سے اس تصور کی علت کی طرف
گیا تھا اب وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اگر ہم صاف اور
بین طور پر ایک لامحدود اور کامل ہستی کا تصور کرتے ہیں تو ہمارے لئے
ایسی ہستی کے حقیقی وجود کا فرض کرنا بھی لازمی ہے کیونکہ اس کے حقیقی وجود
کا انکار اس کے کمال کا انکار ہے جس سے داخل تناقض واقع ہوتا ہے۔
اس استدلال کے خلاف جو مثال پنجم میں پایا جاتا ہے، گینڈی کا یہ اعتراض
ہے کہ یقیناً کامل اور ناقص دونوں قسم کی اشیاء کے لئے وجود شرط ہے لیکن
فی نفسہ وجود کوئی کمال نہیں۔ ڈیکارٹ اس پر مصر رہا کہ ہم وجود کو بھی
اور صفات کی طرح اشیاء کی طرف منسوب کرتے ہیں ؟

اب ڈیکارٹ کے لئے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ خدا کا
یہ تصور جسے وہ اپنی رائے میں مفصلہ بالا دو دلائل سے ثابت کر چکا ہے
عام تصور سے مختلف ہے اکثر لوگ خدا کو ایک ارفع اور لامحدود ہستی تصور
نہیں کرتے جو تمام اشیاء کی واحد خالق ہے خدا سے ان کو ایک محدود ہستی
متصور ہوتی ہے جس کے سامنے لوگ سر جھکا سکیں۔ لہذا کوئی تعجب کی
بات نہیں کہ بعض لوگ ایسے خدا کے منکر ہوتے ہیں۔ ڈیکارٹ کے

خدا کا بند تر تصور یہ ہے کہ اسے جو ہر مطلق سمجھا جائے۔ خدا کو جو ہر کہنے کے
یہ معنی ہیں کہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جو بذات خود قائم رہ سکتی ہے اور
اپنے وجود کے لئے کسی اور شے کی محتاج نہیں یہ صحیح ہے کہ ڈیکارٹے محدود
ہستیوں مثلاً روح اور جسم کے لئے بھی جو ہر کا لفظ استعمال کرتا ہے لیکن وہ
ساتھ ہی سمجھا دیتا ہے کہ یہ لفظ محدود اور لامحدود ہستیوں کے لئے ایک ہی
معنی میں استعمال نہیں ہو سکتا۔ چونکہ تمام محدود ہستیاں لامحدود ہستی کی
محتاج ہیں اس لئے وہ صرف غیر اصلی جو ہر کہلا سکتی ہیں۔ ڈیکارٹے جو ہر
کے خاص معنوں کو اپنے خطوط میں اچھی طرح واضح کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کوئی
شخص خدا کے وجود کا ثبوت نہیں دے سکتا بغیر اس کے کہ اس کو کامل
نقص کرے لیکن وہ کامل نہیں ہو سکتا اگر کائنات میں کوئی بات بھی ایسی ہو
جو اس سے سرزد نہ ہوئی ہو۔ فلسفہ فطرت بھی اس تعلیم دیتا ہے کہ نفس انسانی میں
کوئی ناجیز سے ناجیز خیال بھی پیدا نہیں ہو سکتا جس کا ایسا ہونا خدا کی مرضی کے
مطابق اور ازل سے اس کے ارادے میں نہ ہو۔ ڈیکارٹے کے نظریہ ذات
کو رد کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی جو ہر لامتناہی کے مطلق دعویٰ ہے کہ وہ
بذات خود قائم رہ سکتا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ صرف ایک واحد ہستی اگر واسطہ
دوسروں سے آزاد ولے نیاز ہو سکتی ہے۔ ڈیکارٹے کا بیان اپنی مقننات
میں بہت مبہم ہے کیونکہ جو ہر کی سطح پر تعریف کے پہلو پہلو وہ اس کے
دستور اور عام پسند معنوں کو بھی لے آتا ہے روزمرہ کے ٹوہیلے ڈھالے
استعمال کے مطابق جو ہر بالکل شے یا ہستی کا مرادف ہے۔ جو ہر وہ ہے
جو کچھ اعراض رکھتا ہو مثال اعراض ہونے کی ایک محدود ہستی بھی جو ہر ہو سکتی ہے۔
یہ ظاہر ہے کہ ان الفاظ کے دو معنوں میں جب تک پتہ تیز قائم نہ کی جائے
بہت سا غلط سمجھ پیدا ہو لے گا اندیشہ ہے۔ لیکن ڈیکارٹے روح اور بدن
کو مطلقاً آزاد ہستیاں ہونے کی حیثیت سے بھی جو ہر کہتا ہے جس طرح وہ جو ہر
کے مقید تصور کا محدود ہستیوں پر بھی اطلاق کرتا ہے اسی طرح وہ اس کے غیر مقید تصور کا جو ہر
ہستی پر بھی اطلاق کرتا ہے کہ چونکہ اس تصور کے لغوی معنی تمام ممکن حقیقتوں کا بالافاضہ تمام ممکن امور

جاتے ہیں اس لئے جب ہائیس اور گینڈی نے اس کے خلاف یہ اعتراض کیا کہ ہمارے پاس جوہر کا جو حامل اعتراض ہو کوئی ایجابی تصور نہیں کیونکہ ہم محض اعتراض یا صفات یا باصلاح ماضیہ، منظر ہر سے واقف ہیں، تو یہ ایک بنیادیت محکمہ رسالہ تنقیدی تھی۔ ڈیکارٹ نے یہ تسلیم کیا کہ ہم براہ راست جوہر کا ادراک نہیں کرتے بلکہ اسے اعتراض سے پیشتر کرتے ہیں لیکن وہ کہتا ہے کہ ہم اسے فکریں لا سکتے ہیں گو اس کی کوئی تصویر اپنے ذہنوں میں قائم نہیں کر سکتے۔ یہاں پر ایک اور مسئلہ پیدا ہو گیا جس نے بعد ازاں فلسفے میں بڑی اہمیت اختیار کی۔

اصول تعلیل کے ذریعے سے ڈیکارٹ نے خدا کی ہستی کو مسلم قرار دیا تھا لیکن لگتا ہے یہ اصول خدا کے تصور سے بھی پرے لے جاسکتا ہے کیونکہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا خود خدا کی کوئی علت نہیں ڈیکارٹ نے اس مشکل سے بچنے کی اس طرح کوشش کی کہ ہستیوں کی دو قسمیں قرار دیں ایک وہ جس کی علت اس سے خارج ہے اور دوسری وہ جس کی علت خود اس کے اندر ہے۔ خدا کا اپنے آپ سے وہی تعلق ہے جو علت کا معلول سے ہوتا ہے یعنی وہ خود ساختہ یا آپ اپنی علت ہے لامحدود و ہستی ہونے کی حیثیت سے خدا کے اندر غیر متناہی قوت ہے اس لئے اس کو اپنی حیات و قیام کے لئے کسی اور شے کی ضرورت نہیں۔ اس طرح سے جوہر اور علت کے تصورات میں بہت قوی ربط پیدا ہو گیا انٹوانارنولڈ Antoine Arnauld مشہور جینیٹ Jansenist عالم دینیات نے جو بعد میں ڈیکارٹ کا زبردست مقلد ہو گیا، یہ اعتراض کیا کہ اصطلاح معلول بنفسہ Self caused متناقض ہے اور کسی حالت میں بھی خدا پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا وہ کہتا ہے کہ کوئی شخص ایسی شے نہیں دے سکتا جو اس کے قبضے میں نہ ہو اور اگر کوئی اپنے آپ کو پیدا کر سکتا ہے تو وہ لازماً پہلے سے موجود ہو گا۔ اور اگر خدا علت ہے تو وہ لازماً معلول بھی ہو گا کیونکہ وقت کے لحاظ سے علت معلول سے مقدم ہے لیکن خدا کے ہاں ماضی اور مستقبل یا امکان اور حقیقت میں کوئی فرق نہیں ڈیکارٹ

لئے اس کا یہ جواب دیا کہ اگر ہم اصل تعلیل سے خدا کے وجود کو ثابت کرتے ہیں تو ہمیں لازماً اس اصول کو خود خدا پر بھی لگانا چاہئے اور یہ جیسی ہو سکتا ہے جب ہم اس کو خود اپنی علت قرار دیں۔ لیکن وہ اس پر یہ اضافہ کر دیتا ہے کہ لفظ علت خدا کی نسبت محض تشبیہاً استعمال ہو سکتا ہے اور یہ علم انسانی کے نقص کی وجہ سے ہے۔ اگرچہ ہم خدا کو علت کہہ سکتے ہیں لیکن ہمیں یہ ہرگز نہیں چاہئے کہ اسے اپنا معلول کہیں ورنہ خدا کا ایک جزو اس کے دوسرے جزو سے ادنیٰ ہو جائیگا علاوہ ازیں اضافت زمانی خدا کی نسبت کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ محض انسان کے طریق علم کی پیداوار ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس طرح کے دنیائی اطلاق میں تصور علت میں سے شاید ہی کچھ باقی رہتا ہو ڈیکارٹ کے فلسفہ مذہب نے لازماً اس ضرورت کو پیدا کیا کہ دنیات پر اطلاق کرنے میں اپنے اساسی تصورات کے مفہوم اور ان کے جواز کا امتحان کیا جائے۔

یہ خیال کہ نسبت وقتی خدا کی نسبت جائز نہیں اس حالت میں فاسطی طور پر قابل توجہ معلوم ہوتا ہے جہاں ڈیکارٹ نے تعلیم دیتا ہے کہ حقائق سرمدیہ مثلاً ایک شے کا ایک ہی وقت میں ہونا اور نہ ہونا ناممکن ہے یا شک کے تینوں زاویے ملکر دو قائلوں کے برابر ہوتے ہیں، خدا کی مرضی مطلقاً منحصر ہیں۔ خدا کی عقل اور اس کا ارادہ الگ الگ نہیں اس لئے ایسا نہیں کیا کہ پہلے حقائق سرمدیہ کا تصور کیا اور اس کے بعد انہیں قائم کیا اس کا ارادہ ایسا ہی سرمدی اور بے تغیر ہے جیسے اس کی ہستی۔ یہاں پر بھی خدا کے متعلق ڈیکارٹ کے خیالات اور عام تصورات میں فرق عظیم معلوم ہوتا ہے۔ کوئی نفسیاتی صفت ایسی نہیں جو خدا پر عائد ہو سکتی ہو لیکن ڈیکارٹ اس نتیجے تک نہیں پہنچا اگر اس کے تمام نظریات کو قبول بھی کریں تو بھی کچھ مشکلات باقی رہتی ہیں۔ ہمارے شک سے ہمارا نقص ظاہر ہوتا ہے اور اس احساس نقص کے لئے کمال کا تصور مقدم ہے اس لئے خود ہمارا نقص خدا کے تصور کی طرف رہنمائی کرتا ہے لیکن اس طبعی پر پہنچنے کے باوجود ہمارا

نقص تو باقی رہتا ہے لیکن جس وجود سے تمام ہستیاں قائم ہیں جب وہ بالکل کامل ہے تو نقص کہاں سے وجود میں آیا۔ ڈیکارٹ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ نقص ہستی محدود کا ایک لازمی خاصہ ہے اور تمام مخلوق اشیاء محدود ہیں علاوہ ازیں تمام نقص ایک قسم کی نفی سے پیدا ہوتا ہے اور دنیا کی بہترین صورت نفی ہی سے ظہور میں آتی ہے کیونکہ نفی سے کائنات کی کثرت میں اضافہ ہوتا ہے۔ گو آنکہ جسم کا بہترین حصہ ہے لیکن جسم کے دوسرے حصوں کو کوئی شکایت نہیں ہونی چاہئے کیونکہ جسم سر پریشم نہیں ہو سکتا۔ ڈیکارٹ نے یہاں اس انداز کی تائید انتظام الہی Theodicy کی طرف اشارہ کیا ہے جسے لائبٹزر نے بعد ازاں بالتفصیل بیان کیا ۴

(د) فلسفہ فطرت

اس معیار صداقت سے جو ڈیکارٹ نے دریافت کیا اس نے پہنچ لگا لاکھ ہمارے احساسات ہمارے شعور کے علاوہ کسی اور چیز کی پیداوار ہیں لیکن یہ لازمی نہیں کہ وہ شے بعینہ ویسی ہو جیسی کہ وہ ہمارے حواس کو معلوم ہوتی ہے اور اک حسیہ کی سب سے بڑی اہمیت عملی ہے اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ کیا چیز ہمارے لئے مفید ہے اور کیا مضر ہے۔ اور اگر ہم اور اک حسیہ کا یہ مقصد بھی قرار دیں کہ اس سے ہمیں علم اشیاء حاصل ہو تو یہ لازمی نہیں کہ ہمارے احساسات اشیاء کے حائل ہوں، اگر ان کی مطابقت لفظ اور فکر کی باہمی مطابقت کی طرح ہے تو عملی اغراض کے لئے کافی ہے اگر ہم اور اک حسیہ کے انداز و توقع پر غور کریں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ تمام ارتقائات حسیہ لسات ہیں اور ہم صرف اشیاء کی سطح کو کوس کرتے ہیں اگر ہم یہ سوچنا چاہیں کہ اشیاء جس طرح ہم پر اثر کرتی ہیں اس کے علاوہ ان کی ذات کما ہی کیا ہے تو صرف تین صفات ایسی ہیں جو ہمارے خیال اشیاء کا جزو لاینفک ہیں امتداد، تقسیم پذیری اور قابلیت حرکت۔ مادہ کے متعلق یہ سب سے سادہ ترین اور

اور واضح ترین تصورات ہیں اور اگر ہم ان خالص ہندسی صفات پر قائم ہیں تو عالم مادی کے تمام واقعات سادہ اور صاف طریقے سے سمجھ میں آسکتے ہیں منظر حرکت سے تمام دیگر مظاہر کی توجیہ ہو سکتی ہے برخلاف اس کے اگر ہم تصور یا صفات کو مادے کی طرف منسوب کریں تو ہم کسی منظر کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ صفات کا تعلق ہمارے شعور سے ہے عالم طبیعی میں ہمارے جسم کے اندر یا اس کے باہر فقط حرکات واقع ہوتی ہیں۔ سائنس کے لئے لازمی ہے کہ وہ تمام عالم مادی کو اسی طرح سمجھے جس طرح وہ اندر اک حسیہ کے بغیر ہو گا۔ سادگی کا اصول جس نے جدید نظام کائنات کی تشکیل میں اس قدر حصہ لیا، مادے کی تمام صفات کو صرف دو میں تحویل کرنے میں استعمال کیا گیا یعنی امتداد اور حرکت۔ اس تحویل و اختصار کا یہ نتیجہ ہوا کہ صفات کو عالم فیزی میں ڈال دیا گیا۔ ڈیکارٹ کا گیلیلیو کے Saggiatone سے واقف ہونا قرین قیاس نہیں اس لئے ہی سمجھنا چاہئے کہ وہ مادی حوادث کی خارجی اور لازمی توجیہ کے شرائط پر غور کرتا ہوا آزادانہ طور پر صفات حسیہ کی نفییت کے اصول تک پہنچ گیا۔ ڈیکارٹ کی ۲۰-۱۶۱۹ کی ثبت کردہ یادداشتوں سے یہ صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت تک وہ فطرت کی سیکانجی توجیہ کا قائل نہیں تھا اس لئے اس نظریہ کو ۱۶۲۰ سے لیکر ۱۶۲۹ تک کے زمانے میں اختیار کیا ہو گا۔ کیلر کے علاوہ وہ غالباً نوجوان فرانسیسی محققین کے اس گروہ سے متاثر ہوا جو نظریہ درات کے قائل تھے اور سباشین باسو Sebastian Basso کا جو جدید زمانے میں نظریہ ذرات کا حقیقی مصلح ہوا ہے، ان پر بہت گہرا اثر تھا۔ ڈیکارٹ خود اپنے پیشروں میں باسو کا نام لیتا ہے انہیں نوجوانوں میں سے دو شخصوں نے پیرس میں وہ مناظرہ قائم کرنا چاہا تھا جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے جس کی وجہ سے نئے خیالات کے خلاف ترجیحیادہ فرمان شائع ہوا۔ چونکہ باسو، بروئگی لقا نینف سے متاثر معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ وہ یہاں ڈیکارٹ اور لٹاؤ جدیدہ کے فلسفے میں ایک تاریخی ربط ملتا ہے بعد میں ہم دیکھیں گے کہ باروے کے دوران خون کے انکشاف نے بھی

ڈیکارٹ کے انداز فکر پر بہت اثر کیا۔ تمام مادی مظاہر کو مادے کی تین اساسی صفات، استقامت، تقسیم پذیری اور حرکت پذیری کے ذریعے سے سمجھنے کی کوشش میں ڈیکارٹ استخراجی طریقہ استعمال کرتا ہے یعنی علت سے معلول کی طرف جاتا ہے۔ وہ پوری طرح جانتا ہے کہ اس طریقے سے ہم محض ایک مفروضے تک پہنچ سکتے ہیں کیونکہ یہ ہمیشہ ممکن ہے کہ منظر زیر بحث دیگر علتوں سے پیدا ہوا ہو یہ لازمی ہے کہ استخبار اور تجربے سے اس کی تصدیق اور تائید کی جائے ڈیکارٹ کہتا ہے کہ ضروری استخبارات اتنی تعداد میں کر لئے پڑیں گے اور ان پر اتنے مصارف ہونگے جو اس کی طاقت سے باہر ہیں اور ان کے لئے بہت سے لوگوں کے مل کر کام کر لئے کی ضرورت ہے۔ گیلیلیو کے برعکس ڈیکارٹ بھی اصول و استخراجات عامہ کا مشاقتی ہے۔ وہ استخراج کو حقیقی سکیمانہ طریقہ سمجھتا ہے اور اس میں گیلیلیو کی وہ قابلیت نہیں کہ جزئی باتوں کے امتحان سے بڑے بڑے دور رس مسائل پر روشنی ڈال سکے اگرچہ وہ خود اپنے نظریۂ اصولی میں اس وجدان کو جو جزئیات کے ادراک پر منحصر ہے فکر کا نقطہ آغاز قرار دیتا ہے۔ اس کا کام گیلیلیو سے مختلف تھا۔ اس کا مخصوص فرض یہ تھا کہ صاف طور پر بتا دے کہ اب وہ زمانہ نہیں رہا کہ پراسرار قوتوں یا فوق الفطرت مداخلت سے فطرت کی توجیہ کی جائے اس کے نزدیک تمام فطری مسائل کا لقب العین یہ تھا کہ مظاہر کا ان کی علتوں سے اسی طرح جبر صریح کے ساتھ استخراج کیا جائے جس طرح ریاضی میں ایک نتیجہ اپنے مقامات سے باقیہ لازم آتا ہے ڈیکارٹ جس اصول سادگی سے استمداد کرتا ہے وہ اصول وضاحت کے مرادف ہے۔ ان اصولوں کو صحیح سمجھنا اس کی غلطی نہیں تھی لیکن وہ اصول عامہ کے استخراجی اطلاق اور ان کی پختہ تمام کردہ مفسر و منات کو ضرورت اور حقیقت سے زیادہ اہم سمجھتا تھا اسی لئے اس کے فلسفہ فطرت میں ایک ادعائی رنگ پیدا ہو گیا اور اس کے پیروں کے ہاتھوں میں اسے اور بھی ترقی ہوئی۔ اکثر حالتوں میں بس اتنا ہی فرق پڑا

کہ صفات و مشور جو ہر تہ کی در سیت کی جگہ ایک طرح کی میکائیکل در سیت پیدا ہو گئی ہو

مادے کی صفات اساسیہ سے یہ لازم آتا ہے کہ جزو لا تجزئے کوئی شے نہیں کیونکہ تقسیم پذیری کی کوئی حد فہم میں نہیں آ سکتی اسی طرح خلا بھی محال ہے کیونکہ خالی مکان میں امتداد ضرور ہوگا اور امتداد کے لئے وجود متناہی یعنی مادہ لازمی ہے۔ مادی دنیا بھی لامحدود ہے کیونکہ امتداد کے حدود قائم کرنا ناممکن ہے، اور جہاں امتداد ہے وہاں مادہ بھی ہے مزید برآں اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ مادے کے تئیرات کی توجیہ حرکت کے قوانین سے ہونی چاہئے جو اسی جہ سے اعلیٰ ترین فطری قوانین ہیں ڈیکارٹ نے استخراج سے بھی ان قوانین تک پہنچنے کی کوشش کی اس استخراج کے مقدمات میں مفہم کے تصور سے محال کیے جسکی اسکے فلسفہ فطرت میں بھی اسی طرح کی اہمیت ہے جس طرح کہ اس کے نظریہ علم میں ہے۔ خدا کی تئیر پادری سے جو اس کے کمال کا ایک جزو ہے ڈیکارٹ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جتنی مقدار حرکت خدا نے بوقت تکوین پیدا کی تھی وہ مقدار اپنی تبدیلیوں کے باوجود محفوظ اور برقرار رہتی ہے (یہ تحفظ اور تبدیلی صورت ڈیکارٹ کے نزدیک ایک مسلسل متکون ہے)۔ کائنات کے مختلف حصوں میں حرکت کی تقسیم میں تبدیلی ہو سکتی ہے لیکن کوئی حرکت ضائع نہیں ہوتی اور نہ عدم سے وجود میں آتی ہے قانون استقلال حرکت کی دنیائی اساس قائم کرنے سے ڈیکارٹ نے غبار ادبی طور پر اس امر کا اقبال کیا ہے کہ مادے کے اساسی خواص جو اس کے فلسفہ فطرت کے نقطہ آغاز ہیں کچھ بہت ہی سادہ اور مجرور سے ہیں۔ کیونکہ حقیقت میں جو چیز قائم اور مستقل ہے، وہ کائنات میں دائم عمل کرنے والی قوت الہی ہے استقلال حرکت اس قوت کے ثبات سے مشتق ہے۔ اگر ڈیکارٹ پر یہ اچھی طرح واضح ہو جاتا تو وہ مذکورہ صدر اصول سے زیادہ صحیح اور وسیع اصول دریافت کر لیتا کیونکہ جو چیز حقیقت میں مستقل ہے وہ حرکت نہیں بلکہ قوت ہے حرکت سے سکون یا سکون سے حرکت کی طرف عبور، ڈیکارٹ کو اپنے اصول کی وجہ سے مشکلات میں مبتلا کر دیتا ہے لیکن اس ناقص مصل میں

بھی تحقیق وقت کے جدید اصول کا پیش رو ہونے کی حیثیت سے اس کا اصول موجب دلچسپی ہے۔ اسی تئیر نا پذیر ی سے ڈیکارٹ حرکت کے مخصوص قوانین بھی اخذ کرتا ہے جن میں سے سب سے زیادہ اہم قانون جمود ہے جو سب سے پہلے ڈیکارٹ نے دانستہ اور باقاعدہ قائم کیا۔ ڈیکارٹ کا خیال ہے کہ اگر کوئی شے واحد اور ناقابل تقسیم ہو کر بغیر کسی خارجی علت کے اپنی حالت کو بدل سکے تو یہ امر، ہذا کے ناقابل تغیر ہونے کے منافی ہو گا۔ کسی ایسی شے کا بذات خود حرکت سے سکون یا سکون سے حرکت میں آنا بھی ناممکن ہے۔ ڈیکارٹ کو غالباً کپلر کے اثر سے، جو اسے آدمی کا قائم کر چکا تھا قانون جمود تک پہنچائیں اس کا یہ انکشان گیلیلیو کے اثر سے آزاد ہے کیونکہ گیلیلیو مکالمات کے طبع ہونے سے پیشتر ڈیکارٹ اسے اپنی تصنیف (Monde) کائنات میں پیش کر چکا تھا۔ لیکن ڈیکارٹ قانون جمود کے بیان میں ایک ممکنہ مسئلے کی حالت کو محفوظ بھی رکھتا ہے کیونکہ وہ اس کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کرتا کہ ارواح یا ملائکہ مادے پر اثر کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اپنی رومی نفسیات کی خاطر جس کا ہم آگے چل کر ذکر کر چکے اسے اس استثنا کی ضرورت پڑی۔

ڈیکارٹ کے مادے کے تصور میں سادگی اور وضاحت پائی جاتی ہے اور وجہ یہ ہے کہ اس نے سادگی ہی کے اصول پر یہ تصور قائم کیا تھا کہ اسی میلان کا قدرتی نتیجہ ہے جو کپلر اور گیلیلیو میں بھی پایا جاتا ہے کہ تمام صفات کو کثرتی نسبتوں میں تحلیل کر دیا جائے تاکہ فطرت کا بالکل صحیح اور نیا ظاہر ممکن ہو سکے لیکن جس طرح ڈیکارٹ میں یہ میلان ہے کہ وہ اپنے استخراجی نتائج کی مفروضی کیفیت کو نظر انداز کرتا ہے اسی طرح وہ اپنی تجرید اور سادگی کے اصول سے قائم کردہ تعریفات کو بھی جامع اور مانع سمجھتا ہے وہ اسے ممکن سمجھتا ہے کہ مادے کے تعینات، امتداد تقسیم پذیری اور حرکت پذیری کے ذریعے سے مادے کی ماہیت کا کامل علم حاصل ہو سکتا ہے اگرچہ وہ اس کی صداقت کی کوئی ضمانت پیش نہیں کر سکتا۔ جب وہ مادے کو جوہر متہ کہتا ہے تو اسے یہ خیال نہیں آتا کہ اس نے محض ایک تجرید کو ایک وجود میں

تبدیل کر دیا ہے جو قائم بالذات ہے نہ ہی اس نے کبھی یہ بتایا کہ صفات مہذبہ کو اشیا کی مطلق صفات سمجھنا کس طرح جائز اور صحیح ہے اور نہ ہی یہ لازم آتا ہے کہ یہ صفات علم فطرت کے لئے اہم ترین ہیں۔ امتداد تقسیم پذیری اور حرکت پذیری کی حقیقت شاید اتنی ہی ہو کہ اشیا ہم کو اس انداز سے متاثر کرتی ہیں اور ان کی بعینہ وہی کیفیت ہو جو رنگ ذائقہ اور لوہ وغیرہ کی ہے، اور ان میں سے کوئی صفت اشیا کی ذات سے مشابہت نہ رکھتی ہو علاوہ ان میں جیسے اوپر ذکر ہو چکا ہے، ایک اور تعین بھی ہے جو ان تین صفتوں سے زیادہ اساسی ہے جن کے آگے ڈیکارٹ نہیں بڑھ سکا، یعنی قوت ۱

جو سوالات یہاں پیدا ہوتے ہیں ان پر بحث کرنا بعد کی تحقیقات کا کام تھا اس زمانے کو مد نظر رکھتے ہوئے ڈیکارٹ کے فلسفہ فطرت میں باوجود یک طرفہ ہونے کے، وضاحت کے لحاظ سے بڑی ترقی پائی جاتی ہے اب ہم اس کے اصول عامہ کے نہایت اہم اطلاقات پر مختصر انور کر چکے اور اپنے بیان کو اساسی تصورات تک محدود رکھینگے اس کی بعض جزئی توضیحات لے بیٹا اور ناموزوں ہوتی ہیں مفروضات کو اکٹھے کرتے ہانا اس کی بڑی کمزوری تھی اور اس کا بڑا کمال یہ تھا کہ عام اصول اور تفصیل نظر تک پہنچنے میں اس کو بڑی دسترس اور بصیرت حاصل تھی ۲

اگر مادی فطرت میں ہر شے کی توجیہ لازماً صرف امتداد تقسیم پذیری اور حرکت پذیری سے ہو سکتی ہے تو ظاہر ہے کہ علل غائیہ بالکل بیکار ہیں لیکن ڈیکارٹ فطرت کی توجیہ غائی کو علیاتی وجوہ کی بجائے دینیاتی بنا پر رد کرتا ہے چونکہ خدا ایک لامحدود و ہستی ہے اس لئے لازماً اس کے اکثر افعال ہماری عقل سے بالاتر ہو گئے اس کے مقاصد کو دریافت کرنے کی کوشش ایک احمقانہ دعویٰ اور گستاخی ہوگی۔ اس لامحدود کائنات میں بے انتہا ایسی چیزیں ہیں جن کا ہم پر مطلقاً کوئی اثر نہیں ہوتا۔ جب کیفیت یہ ہے تو یہ دعویٰ بے معنی ہے کہ یہ سب کچھ ہمارے لئے پیدا کیا گیا ہے تمام حادثات کا صرف ایک ہی قابل فہم مقصد ہو سکتا ہے اور وہ خدا کی ذات ہے۔ چنانچہ ہم

کائنات اور خدا کی فطرت پر حدود نہیں لگا سکتے اس لئے ڈیکارٹ نظریہ غایت کو رد کرتا ہے۔

اگر ہم فطرت کو بالتفصیل سمجھنا چاہیں تو ڈیکارٹ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ ہم نہایت سادہ اور سہل مظاہر سے شروع کریں جو ہمیشہ ہمارے پیش نظر ہوتے ہیں اور ان کے ذریعے سے ماضی کے واقعات اور پوشیدہ مظاہر کی توجیہ کریں، اس طرح سے ڈیکارٹ کے ہاتھوں میں سادگی کا اصل واقعیت کے اصول میں تبدیل ہو جاتا ہے جس کا تقاضا ہے کہ بعید اور مجہول کی قریب اور معلوم سے توجیہ کی جائے سب سے پہلے اساسی تصورات کے طور پر ہم مشینوں کی تعمیر اور ان کے عمل کو دیکھنا چاہئے کیوں ان سے واضح ترین تصورات حاصل ہوتے ہیں، اسی لئے وہ کائنات کو مشین سمجھ کر بیان کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اگر مادے کے اجزاء کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ وہ شروع سے قائم مرکزوں کے گرد گھومتے رہے ہیں کیونکہ مادہ اور حرکت کی ابتدا ایک ہی وقت میں ہوئی، تو کائنات کی موجودہ حالت کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ چھوٹے اجزاء بڑے حصوں کے گھومتے ہوئے ان کی باہمی رگڑ سے بنتے ہیں لازمی طور پر ان مرکزوں میں اکٹھے ہو گئے اس طرح سے مختلف بڑے اور چھوٹے اجرام فلکیہ وجود میں آئے ہیں ان میں سے بعض اجرام رفتہ رفتہ اپنی آزادی کھو بیٹھے، اور بڑے اجرام فلکیہ کے گرد جو بھنور ہے اس میں پکڑے گئے۔ ہماری زمین کا یہی حال ہوا ہے۔ ڈیکارٹ کا خیال تھا کہ اپنے نظریے کے مطابق وہ زمین کو ساکن قرار دے سکتا ہے کیونکہ اس واسطے کے اندر جس میں وہ سورج کے گرد گھومتی ہے، وہ اپنا مقام نہیں بدلتی اور ہو سکتا ہے کہ کائنات کے ان حصوں کے علاوہ جو ہمیں نظر آتے ہیں ایسے ثوابت بھی ہوں جن کی نسبت سے زمین ساکن رہتی ہے، اضافیت کے ان دانشکار اطلاعات سے ڈیکارٹ نے کوپرنیکی الحاد کے الزام سے بچنے کی سعی حاصل کی۔ وزن کی اس نئی توجیہ کی ہے کہ فضا کے اندر اجزاء پر گردابوں کا دباؤ پڑتا ہے جس کی وجہ سے وہ اجرام فلکیہ پر دباؤ ڈالتے یا کم سے کم اس کے قریب میں رہتے ہیں۔

متاخرین میں سے ڈیکارٹ نے سب سے پہلے کائنات کے ارتقا کا میکا بھی نظریہ پیش کرنے کی کوشش کی۔ یہ صیح ہے کہ اس بات کو مان کر کہ دنیا کامل و مکمل پیدا کی گئی تھی، اور یہ کہہ کر کہ وہ محض اس امکان کو ثابت کرنا چاہتا ہے کہ دنیا اس سے کم کامل ابتدائی حالت سے فطری قوانین کے ذریعے سے ترقی کر کے موجودہ حالت تک پہنچ سکتی ہے، ان کے دینیات کے سامنے اظہارِ ادب کیا۔ اگر کوئی اس سے یہ پوچھے کہ اس ابتدائی حالت کو کیسا تصور کرنا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو جس طرح چاہیں تصور کر سکتے ہیں کیونکہ فطری قوانین کے ذریعے مادہ اپنی تمام ممکنہ حالتوں میں سے گزرتا ہے اور ناقص حالتوں کی کم و بیش تعداد سے گزر کر وہ لازماً موجودہ کیفیت تک پہنچ جاتا۔ یہ توجیہ جو ارتقا کے تمام میکا بھی نظریوں کا پیش نامہ ہے نہایت مفید اور دلچسپ ہے کیونکہ اس میں ڈیکارٹ نے محکومین کے عمل کو بالخصوص بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

جس طرح وہ کائنات کی وحدت اور اس کے ارتقا کو فطرت کے قوانین عامہ کے مطابق سمجھنا چاہتا ہے اسی طرح وہ عضوی زندگی کی بھی خالص میکا بھی قوانین سے توجیہ کرتا ہے نہ صرف فلکیات بلکہ اس کی رائے میں، عضویات بھی خالص میکا بھی سائنس ہونی چاہئے۔ جس طرح اپنے کو نیاتی مفروضات میں اس نے دینیات کو پس پشت ڈال دیا تھا اسی طرح اپنی عضوی میکا نیات میں وہ نفسیات کو نظر انداز کر دیتا ہے اور انسانی جسم کو تصور کرتا ہے کہ وہ ادی اجزا سے بنا ہوا ہے اور اس کی تمام فعلیت حرارت و حرکت کے قوانین سے مطابق ہوتی ہے جس میں کسی روح کی مداخلت کی ضرورت نہیں نہ روح نباتی نہ روح حسی نہ روح عقلی، اس تصور کی جو ڈیکارٹ کے فلسفہ فطرت کے اصول عامہ کا ایک نتیجہ ہے دیکھو عضو یہ بھی مادی وجود ہونے کے لحاظ سے فطرت کے قوانین عامہ کے تحت میں ہے، اس کے نزدیک ولیم ہاروے کے انکشافات دورانِ خون سے تجربی تائید ہوتی ہے۔ ہاروے ہدیہ نچرل سائنس کے بانیوں کی صف اول میں ہے۔ عضویات میں اس کا وہی مقام

ہے جلیصیابت میں گیلیلو کا۔ ہاروے نے یہ ثابت کیا کہ خون کی حرکت نہ اس کی اپنی قوت سے ہے اور نہ روح کی قوت سے، بلکہ دل کے سٹھنے سے پیدا ہوتی ہے جس سے خون جسم میں ڈھکیلا ہاتا ہے، اس انکشاف سے عضویات میں تمام پراسرار قوتوں کا خاتمہ ہو گیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ حرکت کے قوانین عام عضویہ کے اندر بھی اسی طرح حکمراں ہیں جس طرح اس کے باہر ڈیکارٹ ان رہنمایان افکار میں سے ہے جنہوں نے سب سے پہلے ہاروے کی تعلیم کو قبول کیا اور اپنی کتاب مقالہ فی الاسلوب، میں اس کو بیان کیا۔ اس سے اس جدید نظریے کو بہت مدد ملی کیونکہ عضوی زندگی کے قدیم تصور کے محالیت چوک کی وجہ سے اس کو شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا ڈیکارٹ نے اپنی بہت سی تصنیفوں میں بیان کیا ہے (خاص کر اپنی تصنیف *Traite de l'homme* میں) کہ کس طرح جسم انسانی ایک مشین کی طرح متصور ہو سکتا ہے اس میں بھی اس کا عام انداز فکر متحد و فصاحت تھا گو اس کی جزئی توجیہات کچھ بہت مفید نہیں تھیں

Niels Steensen نیزہ سٹینسن نے جو زمانہ ابجد میں ایک بہت بڑا تشریحی گذرا ہے، یہ تسلیم کیا کہ ڈیکارٹ کے جاری کردہ طریقے سے مختلف اعضا کی غرض کے متعلق قدیم تعلیمات کا ناکافی ہونا واضح ہو گیا اور مل طلب مسائل صاف طور پر نظر کے سامنے آ گئے ہاروے نے میکا بھی نظریے کا اطلاق دوران خون پر کیا تھا ڈیکارٹ نے اس کو اعصاب کی عضویات پر اسے عائد کیا اپنے زمانے کی عضویات کی موافقت میں وہ اس کا قائل تھا کہ روح حیوانی کی لہرس دوڑتی ہیں جو دل میں گرم ہونے کے بعد خون کے لطیف اجزاء سے پیدا ہوتی ہیں اور دماغ کی طرف صحر کر کے اس کے خانوں کو پر کرتی ہیں جن کا باقی حصہ رگوں میں گردش کرتا رہتا ہے پھر یہ لہرس دماغ سے اعصاب کے ذریعے عضلات میں آتی ہیں۔ یہ لہرس ایسے احساسات سے بھی حرکت میں آتی ہیں جن کا ہمیں شعور نہیں ہوتا۔ مرنے کے وقت ہاتھوں کا خود بخود آگے بڑھ جانا یا چلنے کا خیال کے بغیر چلنے رہنا اور دیگر اس قسم کی غیر ارادی حرکات، اس کی مثال ہیں اس قسم کی غیر ارادی حرکات بالکل میکا بھی، بلکہ ہمارے ارادے کے خلاف بھی ہو سکتی ہیں۔ ڈیکارٹ کے الفاظ یہ ہیں کہ روح حیوانی میں رد عمل واقع ہوتا

ہے اور جسے اب ہم فعل اضطرابی کہتے ہیں اس کی بہت صاف اور واضح تصویر ڈیکارٹ کے بیان میں ملتی ہے :

ہمیں یہ فرض کرنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے کہ حیوانات کے تمام وظائف اور اعمال مطلقاً اس میکینکی اور غیر ارادی طریقے پر واقع ہوتے ہیں جو انات کے اندر روح کو فرض کرنے کی قطعاً کوئی وجہ نہیں۔ بھیڑ کا بچہ بھیڑ ہے کو بچہ کہ اس لئے بھیگا اٹھتا ہے کہ بھیڑے کے جسم سے رو سخی کی کرنیں اس کی آنکھ پر پڑتی ہیں اور روح حیوانی کی دشتکس موجوں سے اس کے عضلات حرکت میں آتے ہیں ابایوس کا موسم بہار میں نمودار ہونا ایسا ہی ہے جیسا گھڑی کا مہین اوقات برعکس بجانا۔ مزید برآں ہم یہ جانتے ہیں کہ جانور اپنے آپ کو نئے اور پرچہ حالات کے مطابق کرنے میں ایسے ہی عاجز ہیں جیسے کہ کوئی مشین۔ جانوروں کو محض مشین قرار دینے کی ڈیکارٹ کو اس لئے ضرورت پڑی کہ اگر ان میں روح کو تسلیم کیا جائے تو اس کے اصول کے مطابق ان کی بقا کا بھی قائل ہونا پڑیگا کیا سیپ کا کڑا اور کبھی بھی غیر فانی ہو سکتے ہیں ؟

انسانوں کی کیفیت مختلف ہے۔ ہر انسان کو اپنے اندر ایک شعور کا احساس ہے جس کی وجہ سے ایک روح کا فرض کرنا لازمی ہے جو سوچنے والا جوہر ہے اور مادی جوہر سے اس کا عمل اور رد عمل ہوتا ہے اور روح حیوانی کی ہدایت اور اس کے عمل میں مداخلت کر سکتا ہے ڈیکارٹ کے نزدیک روح کا براہ راست دماغ کے صرف ایک حصے سے تعلق ہے جسے Pineal gland فندود... کہتے ہیں۔ ڈیکارٹ کی توجہ اس فندود کی طرف اس لئے منطقت ہوئی کہ دماغ کے اکثر حصے جوڑا جوڑا ہیں لیکن اس فندود کا کوئی جوڑا نہیں علاوہ ازیں اس کو یہ خیال ہوا کہ یہ دماغ کے قریب وسط میں اس راستے کے اوپر واقع ہے جس کے ذریعے سے دماغ کی اگلی اور پچھلی جوڑی میں سے ارواح حیوانی ایک دوسری سے ربط پیدا کرتی ہیں اور روح حیوانی اس فندود سے نکل راتی ہیں جس سے روح میں احساسات تاثرات اور حیاتیات پیدا ہوتے ہیں روح اس کا اس طرح جواب دیتی ہے کہ اس فندود کو دھکا

دیتی ہے اور ارادہ حیوانی کو خاص سمت میں ڈال دیتی ہے اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک نتیجہ کا عمل اور رد عمل مختلف سمتوں میں ہوتے ہیں اس وقت نتیجے کا مدار اس پر ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے قوی کونسا ہے۔ ضبط نفس کی کیفیت اس کی ایک مثال ہے ۴

ڈیکارٹ کو یہ فضیلت حاصل ہے کہ حرکت اضطراری کے بیان اور اس کی تحلیل سے اس نے خیر ارادی فعلیت پر بہت روشنی ڈالی۔ ڈیکارٹ کی نفسیات میں ایک اور خوبی یہ ہے کہ اس نے بتایا کہ روح کی فعلیت کا مدار دماغ پر ہے اور براہ راست اس کا صرف دماغ ہی سے تعلق ہے۔ گواہ اس کا تشریحی علم بہت ناقص تھا لیکن اس کا کمال ہے کہ اس نے روحی نفسیات کو بڑی دقت نظر سے بیان کیا اور اس کے نتائج بڑی خوبی سے اخذ کئے۔ اب ہم اس کی نفسیات پر ذرا تفصیل سے غور کرتے ہیں ۴

نفسیات

ڈیکارٹ صرف انسانوں ہی میں روح کا قائل ہے اور روح سے اس کی مراد ایک ایسا جوہر ہے جو جسم سے ممتاز ہے اور تمام روحی صفات کا حامل ہے جس طرح جسم تمام مادی صفات کا حامل ہے چونکہ وہ فطرت کے میکائیکی تصور کو عضوی زندگی پر بھی عائد کرتا ہے وہ اس کو فرض کرنے پر مجبور ہے کہ جسم میں کوئی ایسی حرکت نہیں ہو سکتی جو کسی پہلی حرکت کے تسلسل میں نہ ہو اور کوئی حرکت معدوم بھی نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ دوسری حرکت میں جاری نہ ہو جائے یعنی جسم کے اندر حرکت کا قانون وہی ہے جو باقی مادی فطرت میں ہے مثلاً حرکت کا قانون اس کے فلسفہ فطرت کا ایک بڑا رکن ہے لیکن اس کے طریقے کے مطابق جو روح ارادہ حیوانی، کو متحرک کرنے کے لئے غدد و کبد و ہڈیاں دیتی ہے اور ارادہ حیوانی کے اس غدد پر عمل کرنے سے خود روح کو صدمہ پہنچتا ہے تو ان حالتوں میں حرکت وجود میں بھی آتی ہے اور معدوم بھی ہوتی ہے نیز اس کے

کہ وہ کسی اور حرکت میں تبدیل ہو۔ اگر روح کے دفع واذ فاع کے کچھ بھی معنی ہیں تو صاف ظاہر ہے کہ اس کی روحی نفسیات اس کے فلسفہ فطرت کے صریحاً متنافی ہے جب وہ روح کو اس دھکم دھکے میں شریک کرتا ہے تو وہ روح کو حقیقت میں ایک مادی وجود تصور کر رہا ہے۔ اگر پوری وضاحت سے نتائج اخذ کئے جائیں تو روحیت کا ہمیشہ یہی حشر ہوتا ہے ڈیکارٹ کے ساتھ مراسلت کرنے والی ذہن و فطین شہزادی الزبتھ نے بہت ٹھیک کہا کہ روح کو مادی سمجھ لینا آسان ہے نسبت اس کے کہ یہ کیس کہ وہ غیر مادی ہونے کے باوجود مادے کو حرکت دیتی اور اس سے حرکت قبول کرتی ہے۔ ایک جگہ ڈیکارٹ روح کے اثر کو مفید کرنا چاہتا ہے اور کہتا ہے کہ روح صرف ارواح حیوانی کی سمت میں تغیر پیدا کرتی ہے جن کا روح کی ہدایت کے بغیر ادھر یا ادھر چلا جانا یکساں ہے۔ لیکن اس قسم کی ہدایت قانون جمود کے متناقض ہے اور محض ایک بے وجہ استثناء کے طور پر پیش ہو سکتی ہے۔

ڈیکارٹ اگر روح کو جسم سے مطلقاً الگ مخصوص جوہر سمجھتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شعور اور امتداد دو اس قدر مختلف اور متباہن خواص ہیں کہ یہ دو مختلف جوہروں سے ہی متعلق ہو سکتے ہیں۔ میں فکر کرتا ہوں اس لئے میں ہوں، اس کا نقطہ آغاز تھا اور اس لئے صاف طور پر بتا دیا کہ فکر سے اس کی مراد عام شعور ہے وہ یکساں طور پر اس کی بجائے یہ کہہ سکتا تھا میں متاثر ہوتا ہوں اس لئے میں ہوں یا میں ارادہ کرتا ہوں اس لئے میں ہوں۔ جس پر وہ زور دینا چاہتا ہے وہ شعور کا امر اساسی ہے اس کی نفسیات کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے شعور کو اپنا نقطہ آغاز بنایا کیونکہ روح کا تصور تو اب بھی مبہم ہے اور تب تو اور بھی زیادہ مبہم تھا اس لحاظ سے اس نے جدید تجربی نفسیات کے لئے راستہ بنایا یہ ناممکن نہیں کہ اس امر میں وہ بالکل (Vives) سے متاثر ہوا ہو، جس نے نفسی مظاہر اور روح کی ماہیت کو صاف طور پر الگ الگ کر دیا ڈیکارٹ کئی مرتبہ دایوس کی نفسیات کا حوالہ دیتا ہے لیکن ڈیکارٹ کو پورا یقین تھا کہ فکر یا شعور میں روح کی ماہیت کا ایک

داخل اور جامع تصور ملتا ہے جس طرح اس کا خیال تھا کہ امتداد میں مادے کی ماہیت کا داخل اور جامع تصور حاصل ہوتا ہے۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ اگر میں جسم کے تصور کے بغیر روح کا داخل اور کامل تصور قائم کر سکتا ہوں اور روح کے تصور کے بغیر جسم کا داخل اور کامل تصور ممکن ہے تو کیا یہ اس امر کا ثبوت نہیں ہے کہ ہمارے سامنے دو مطلقاً متضام ہستیاں یا جو اہر موجود ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل آزاد ہیں۔ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ لفظ جو ہر ڈیکارٹ کے فلسفے میں ذومعنی ہے اس کے معنی صرف حامل اعراض یا اس وجود ہی کے نہیں جس میں وہ صفات پائی جاتی ہیں جو ہمارے تجربے میں آتی ہیں۔ اس اصطلاح کے ابہام کے باوجود جب ڈیکارٹ فکر کے حامل جو ہر کو امتداد کے حامل جو ہر سے مختلف قرار دیتا ہے تو حقیقت میں اس کے لئے یہ نتیجہ اخذ کرنا ضروری نہیں۔ کیا ایک ہی جوہر ان دو مختلف صفات کا حامل نہیں ہو سکتا۔ لیکن مقید معنوں میں جوہر سے ایک قائم بالذات وجود مراد ہے۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ یہ جوہر کی ماہیت میں داخل ہے کہ وہ ایک دوسرے سے خارج اور باہم مانع ہوں اور دیکھتا ہے کہ روح اور جسم کے متعلق یہ صحیح ہے کیونکہ وہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر کر سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ انسان دو مختلف باہم مانع فطرتوں پر مشتمل ہے اگر یہ صحیح ہے تو ان دونوں کا تعامل ناقابل فہم پہچانتا ہے اگر ایک جوہر دوسرے پر عمل کرتا ہے تو وہ ایک دوسرے سے مطلقاً آزاد نہیں ہو سکتے جو کچھ ایک میں واقع ہوتا ہے وہ دوسرے کے متعلق ہوگا بغیر سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ یہ مسئلہ اس طرح سے ناقابل فہم ہو جاتا ہے اور ڈیکارٹ نے خود اس کا اقرار کیا ہے۔ ایک خط میں وہ لکھتا ہے کہ جو شخص فلسفیانہ طور پر نہیں سوچتا اسے کبھی شک نہیں ہوتا کہ روح اور جسم کا ایک دوسرے پر عمل اور رد عمل ہوتا ہے اور دونوں سے مل کر ایک واحد ہستی بنتی ہے لیکن فلسفیانہ طور پر روح اور جسم کا اختلاف اور ان کا اتحاد بیک وقت قابل فہم نہیں ہو سکتا۔ ایک اور جگہ وہ کہتا ہے کہ کوئی استدلال اور کوئی مقابلہ ہم کو یہ نہیں سمجھا سکتا کہ غیر مادی شعور جسم کو کس طرح حرکت دے سکتا ہے لیکن یقینی اور

بسی تجربہ ہم کو ہر روز یہی بتاتا ہے۔ یہ ان چیزوں میں سے جن کو خود ان کی ذات ہی سے سمجھنا چاہئے اور جو دوسری اشیا سے مقابلہ کرنے سے غیر واضح ہو جاتی ہیں۔ ڈیکارٹ یہاں اس طرح باتیں کرتا ہے کہ گویا اس نے مشاہدہ کیا ہے کہ کس طرح روح خود... کو حرکت دیتی اور اس سے متحرک ہوتی ہے لیکن اس میں اصل مشکل یہ ہے کہ براہ راست تجربہ یا وجدان اس کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا بلکہ اس کے برعکس استدلال اور مقابلہ ہی ایسے طریقے ہیں جن کے ذریعے سے کسی قابل فہم اور غیر متنازع مفروضے پر پہنچنے کی امید ہو سکتی ہے کہ

یہ عام طور پر تسلیم کیا گیا ہے کہ ڈیکارٹ کے نظریہ روح و بدن میں ازمنہ منوسطہ کی ثنویت پنہاں ہے۔ اس نظریے میں ڈیکارٹ کا اپنا حصہ یہ ہے کہ اس نے واضح تصورات قائم کرنے کی کوشش کی تصورات کے ایک دوسرے سے آزاد ہونے سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ ان کے مطابق ہستیاں بھی ایک دوسرے سے آزاد ہیں۔ اس کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے ذہنی اور جسمانی مظاہر کے فرق کو بہت اچھی طرح واضح اور مزین کیا لیکن اسی بات نے اس کو گمراہ بھی کیا اپنی ادمایت کی وجہ سے اسے اپنے تصورات کے کامل ہونے پر پورا اعتماد ہے اور وہ سمجھتا ہے کہ ہستی کو ضرور ان کے مطابق ہونا چاہئے ڈیکارٹ اس ثنویت کو جو ٹیلیوینک اور کیا ظاہر میں پائی جاتی ہے اور زیادہ انتہائی صورت تک لے گیا اور اسی انتہا کی وجہ سے فکر کو اس ثنویت سے گذر جانا آسان ہو گیا روح اور جسم کی صدام فہم ابجد الطبیعیات کو اس نے اس بین طور پر پیش کیا کہ اس کی شکلات اور متناقضات نظر کے سامنے آئیں گینڈی اور آٹو لولٹ نے اس کے خلاف صحیح اعتراض کیا کہ شعور اور امتداد کا روح اور جسم کی خاص صفات ہونا یہ ہرگز ثابت نہیں کرتا کہ یہ صفات ان کی اہمیت پر پوری طرح حاوی ہیں۔ اس اعتراض میں انہوں نے ڈیکارٹ کے نظریے میں ایک فیصلہ کن نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے کہ

روح اور جسم کو مطلقاً الگ الگ سمجھنے کے نتائج ڈیکارٹ کی نفسیت
نمایان ہیں۔ وہ بڑے غور سے تحقیق کرتا ہے کہ کون سے ذہنی افعال اور مظاہر
خود روح سے متعلق اور کون سے ایسے ہیں جو جسم کے روح پر اثر کرنے سے پیدا ہوتے ہیں؟
حسی ادراک جسم کی وجہ سے ہے یا روح حیوانی کے فہم و دود... کے
ذریعہ روح پر اثر کرنے سے پیدا ہوتا ہے؟ ڈیکارٹ یہاں اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے
کہ محاورے میں بہت سی باتیں جو دراصل ادراک نہیں، بلکہ ادراک سمجھی جاتی
ہیں مثلاً ہم کو حسب ذیل امور کو الگ الگ رکھنا چاہئے ایک وہ حرکت
ہے جو نتیجے سے دماغ میں پیدا ہوتی ہے اور جو جانوروں میں بھی پائی جاتی
ہے دوسرے دماغ کی اس حرکت کا روح پر اثر جس سے احساس رنگ وغیرہ
پیدا ہوتا ہے۔ تیسرے وہ احکام جو اعضاء جسمانی کی حرکتوں کی وجہ سے ہم
غیر ارادی طور پر خارجی اشیاء پر لگاتے ہیں۔ ان غیر ارادی حکموں میں سے
ایک وہ حکم ہے جس کی وجہ سے ہم اشیاء کو اپنے سے خارج اور مکان کے
اندر معین مقامات پر تصور کرتے ہیں آنکھ اور سر کی حرکتیں اور دل حیوانی
کی متوافق حرکتوں کے ذریعے سے روح کو ایسا حکم لگانے کی تحریک کرتی ہیں
ادراک کا تیسرا اور جملہ روح کی بدولت ہے؟

حافظے کی بھی دو قسمیں ہیں ایک مادی اشیاء کا حافظہ جو دماغ کے
تہیجات کے اثرات مابعد پر منحصر ہے اور دوسرا ذہنی اشیاء کا حافظہ جو خود شعور
کے مستقل آثار پر منحصر ہے کہ خالص اور تجریدی۔ یقیناً فکر خالص میں صرف روح غالب ہوتی ہے لیکن تجرید
میں حسی متغیلات سے کام لیا جاتا ہے تجرید بھی ادراک اور تذکر مادی کی طرح
روح سے اسی حیثیت سے تعلق رکھتا ہے کہ روح جسم سے متحد ہے لیکن روح
کا خالص فکر بغیر تجرید اور ادراک کے ممکن ہے۔ اسی طرح جبلت اور ارادے
کا فرق بھی اسی بنا پر ہے کہ جبلت جسم سے تعلق رکھتی ہے اور ارادہ روح
سے؟

ڈیکارٹ کہتا ہے کہ ہم اپنے ارادے کے اختیار کا براہ راست
شعور ہے اگرچہ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ ارادے کا عدم تعین اس کا کمال ہونے

کی بجائے، ہمارے علم کے نقص کو ظاہر کرتا ہے فہم کی نسبت ارادے کا میدان زیادہ وسیع ہے ہم ایسی چیز کو بھی اختیار کر سکتے اور اس کا دھولے کر سکتے ہیں جسے ہم نہیں سمجھتے۔ عقل محدود ہے اور ارادہ غیر محدود۔ ڈیکارٹ عقلی کے امکان کی اسی سے توجیہ کرتا ہے۔ جذبات جسم کے روح پر اثر کرنے سے پیدا ہوتے ہیں لیکن باطنی تاثرات روح کے اپنے افکار و احکام کا نتیجہ ہوتے ہیں یہ صحیح ہے کہ باطنی اور خالص عقلی تاثر کے ساتھ بھی ایک جذبہ اور حسی تاثر شامل ہوتا ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ روح کا دماغ پر اثر ہوتا ہے۔ عشق عقلی میں یہی ہوتا ہے کہ روح کا میلان غم و پر اثر کرتا ہے جذبے میں انبساط عشق سے پہلے ہوتا ہے لیکن تاثر باطنی کی کیفیت اس کے برعکس ہے اگرچہ اس ثنوی تصور کی وجہ سے ڈیکارٹ کے لئے۔ یہ ناممکن ہو گیا کہ وہ تاثرات کے ارتقاء سے مسلسل کا کوئی نظریہ پیش کر سکے تاہم نفسیات تاثر بہت کچھ اس کی منت کش ہے کہ اس نے یہ کوشش کی کہ مختلف تاثرات کی اصل کو ان کی ابتدائی اور عرضی صورتوں میں تلاش کیا جائے جن کی مختلف ترکیبوں سے وہ پیدا ہوتے ہیں اسکے عرضی تاثرات یہ ہیں: حیرت، عشق، نفرت، غم، خوش فہمی اور غم اس کے ہاں ان جذبات اور ان کی ترکیبوں کا بیان خالص تعلیلی اور کوالیفائٹا ہے اور وہ اکثر اپنے عضو یا قی نظریہ سے کام لیتا ہے۔ جذبات کے عضو یا قی پہلو کی توجیہ کے لئے وہ دماغ اور دل کے باہمی تقابل پر بہت زور دیتا ہے صرف حیرت کی کیفیت میں جسے وہ خالص عقلی تاثر سمجھتا ہے، اس کا خیال ہے کہ دماغ کا دل پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس کے ہاں جذبات کے جبلتوں سے تعلق کی نسبت بھی بہت تاکید پائی جاتی ہے ان کی وجہ سے روح جلب منفعت اور دفع مفرت پر مائل ہوتی ہے۔ مقصدی افعال کی تکمیل بھی ارواح حیوانی کی حرکت کے ذریعے سے جو جذبات آفتوں ہے، روح کی مدد کے بغیر واقع ہوتی ہے لیکن یہ مقصدیت مطلق یعنی یہ حالت میں تیر بہدہ نہیں ہوتی اس لئے عقل اور تجربے کو مداخلت اور تصحیح کرنی چاہئے۔ تاثر کے ارتقاء کے لئے ارواح حیوانی کی ایک مخصوص حالت اور روح کے اندر اس

نقش کا باہمی تعلق بہت اہم ہے۔ براہ راست نہیں بلکہ روح کی اس تشال کے ذریعے سے ارادہ حرکات جسم کی رہنمائی کر سکتا ہے۔ ڈیکارٹ کے نزدیک عقل اور حواس کی کشمکش روح کے اندر واقع نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک ایسی پیکار ہوتی ہے جس میں روح یا ارادہ ایک طرف ہوتا ہے اور جسم یا ارواح حیوانی دوسری طرف۔ نتیجے کا مدار اس پر ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کونسا غلبہ کو نہایت زور سے دھکا دے سکتا ہے یہاں بھی ڈیکارٹ نے نہایت قابل تعریف بے تناقصی سے روحیت نظر سے آخر تک کام لیا ہے کہ

اخلاقیات

جب ڈیکارٹ نے تنقید کلی کو اپنے فلسفے کا نقطہ آغاز بنایا تو اس نے عالم اخلاق کو عارضی طور پر مستثنیٰ کر دیا اگرچہ اسے معلوم تھا کہ اس کے تفلسف کا لازماً اس پر بھی اثر ہو گا۔ تاکہ ہر چیز کی نظری تحلیل کر لے ہوئے وہ راہ عمل میں بالکل بے ہدایت نہ رہ جائے اس نے اپنے کردار کے لئے مفصلہ ذیل ہنگامی قواعد مرتب کئے۔ (مقالہ فی الاسلوب باب سوم) اپنے وطن کے مذہب اور رسوم کی پابندی کرنا ۲۰ جس چیز کا مصمم ارادہ کیا ہے اسے استقلال سے سرانجام دینا۔ ۳۰ قسمت پر غالب آئے کی بجائے اپنے نفس کو مغلوب کرنے کی کوشش کرنا، اپنی خواہشات کو نظام کائنات کے ماتحت رکھنا اور اس بات کو کبھی نہ بھولنا کہ اپنے افکار کے سوا کوئی شے پوری طرح ہمارے قبضہ قدرت میں نہیں ہے کہ

بعد ازاں جب وہ اپنے فلسفیانہ نظریات کو مکمل کر کے شائع کر چکا تو اخلاقیات میں قدم رکھتے ہوئے اسے بہت تامل ہوا اس نے خیال کیا کہ اہل دینیات جو اس کی طبیعات ہی کی وجہ سے اس پر اس قدر ناراض ہیں اگر اس نے اخلاقیات پر کچھ لکھا تو وہ یقیناً اسکے درپے ہو جائے گا *Passions de l'ame* کتاب جذبات کے کچھ بیان کو مستثنیٰ کرتے ہوئے اس کے اخلاقیاتی خیالات

ہیں ان خطوط میں ملتے ہیں جو اس لئے شہزادہ الیزبتھ ملکہ کرسچیانہ اور شانو Chanut کو لکھے جو سوئیڈن میں فرانس کا سفیر تھا۔ یہ خیالات مقالہ فی الاسلوب میں بیان کردہ عارضی قواعد ہی کی ترقی یافتہ صورت ہیں ان سے رواقی فلاسفہ خصوصاً سینیکا Seneca کا اثر متضح ہوتا ہے ڈیکارٹ پوچھتا ہے کہ فلسفہ میں اس سرت اعلیٰ کے حصول کے کیا ذرائع بتاتا ہے جس کی ادنیٰ درجے کے لوگ رفتار زمانہ سے لاعلم توقع رکھتے ہیں لیکن جس کا حقیقی منبع خود ہماری ذات ہے اس کے تین ذریعے نظر آتے ہیں اول صحت کا علاج علم دوم اسکو عمل میں تبدیل کرنا تاکہ ارادہ سوم ان تمام خواہشات کو مارنا جو ان اشیاء ارضیہ کا حصول ملتی ہیں جو ہماری دہائی میں نہیں صرف ارادے کی مدد سے علم کا ہماری زندگی پر تصرف اور ہمسیت سبکی مطیع ہو سکتی ہے۔ اس کے بغیر حسی تاثرات اور جذبات ہمارے افکار کو دھندلا کر دیتے ہیں اور خارجی اسباب کی قدر و قیمت کو ہماری نگاہ میں بہت بڑھا دیتے ہیں اس کی وجہ سے ہم روح کی باطنی لذتوں سے لطف اٹھاتے ہیں جو خود روح کی طرح سرمدی ہیں کیونکہ وہ علم حق کی مستحکم بنیاد پر قائم ہیں سب سے فردی علم اس بات کا جاننا ہے کہ خدا سب اشیاء کا خالق ہے اور ہستی کامل ہے اور ہماری روح اوسے سے نکلی ہوئی ہے اور جسم سے مختلف ہے کائنات کی لامحدودیت کا علم بھی اسی کے ساتھ وابستہ ہے جس سے یہ غلط اعتقاد فنا ہو جاتا ہے کہ تمام کائنات زمین کے لئے ہے اور زمین ہمارے لئے علم سے ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ ہم ایک کل کا جزو ہیں (خاندان جماعت و مملکت) اور ہمیں کل کے اغراض کو اپنے جزوی اغراض پر ترجیح دینی چاہئے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس کج علم ہو جانے کے کیا چیز ہمارے قبضہ قدرت میں ہے اور کیا نہیں۔ صرف ہمارا ارادہ پوری طرح ہمارے اختیار میں ہے اس اختیار کے احساس سے عالی منشی پیدا ہوتی ہے جو تمام کمیلوں کی کبھی بے عالی منش انسان ہمت کو سرانجام دینے کی قدرت اپنے اندر محسوس کرتا ہے لیکن ساتھ ہی اپنے حدود کا بھی اس کو احساس ہوتا ہے ایک متلون تقدیر کے خیال کو جو محض ایک درہم ہے چھوڑ کر اس کو اس اعتقاد پر قائم رہنا چاہئے کہ ہر شے کا مدار خدا کے سرمدی اور غیر متغیر ارادے پر ہے اس طرح سے جذبات کا تزکیہ ہو جائیگا اور خدا کا عشق عقلی ہم میں پیدا ہو جائیگا

جو اس زندگی میں سب سے زیادہ لطیف اور مفید جذبہ ہے اگرچہ یہ فیصلہ اہل
دینیات کے لئے چھوڑ دیا گیا ہے کہ آیا یہ عشق جو فطری انسان کے لئے بھی ممکن ہے
سعادتِ ازل کے حصول کے لئے کافی ہے، حواس و افکار کی کافی کوشش
سے یہ سب سے زیادہ پرندہ درجہ بن سکتا ہے اپنے نفس پر یہ علم اور
فلسفہ فطرت کی طرح ڈیکارٹ اخلاقیات میں بھی ہستی و عدم کے تصور
کو اس کی بنیاد قرار دیتا ہے عقلیت اور تصوف کا امتزاج سترہنوی صدی کی
عام خصوصیت اور ڈیکارٹ کا خاص انداز ہے ڈیکارٹ کے فلسفے کے اس
پہلو کو اس کے تابعین نے خاص طور پر ترقی دی ہے

باب دوم

کارٹیزیٹ (Cartesianism)

ڈیکارٹ کے فلسفے کا اپنے زمانے پر گہرا اثر کرنا لازمی تھا اس کا باقاعدہ ارتباب اور تحلیل کا تقاضا کرنا اور تمام روایتی مفروضات کو نظر انداز کرنا اگر ادراہ تحقیق اور فکر بے تقلید کا باعث نہ ہوا یہی خصوصیت اس کی بڑی اہمیت تھی کیونکہ اس کی وجہ سے اس نے اپنے خاص پیروؤں سے بہت زیادہ وسیع علاقے کو متاثر کیا۔ فطرت کی خالص میکانیکی توجیہ کے تقاضے سے اس نے فطری سائنس، خصوصاً طبیعیات اور طب میں اصلاح کی اگرچہ اس کے جزئی مفروضات بہت جلد غلط ثابت ہو گئے۔ میکانیٹ کا اصول اس نے ایسی شد و مد کے ساتھ پیش کیا کہ اس میں ایک دائمی اہمیت پیدا ہو گئی اس کی روحی نفسیات اور دینیاتی تخیلات کو رائے عامہ نے بہت پسند کیا جسے روح اور جسم کا بن اور مطلق فرق بہت واضح اور دلکش معلوم ہوا اور ڈیکارٹ کے دلائل میں دینیات اور سائنس کی واقفیت کے یہ محبوب مدرسے فلسفے کے زوال کے بہ متر لزل ہو گئی تھی ایک نئی بنیاد دل گئی۔ اسی وجہ سے اس صدی کے آخر میں بوسوئ Bossuet اور فیلوں (Fenilon) فرانسیسی کلیسا کے بہترین نفوس، ڈیکارٹ کے سرگرم پیرو تھے۔ ممتاز جینیٹسٹوں Jansenists، میں بھی ارنولڈ اور نکول جیسے لوگ اس کے ماننے والے تھے اور پاسکل نے Pascal جو جینیٹسٹوں میں بہت سے

بڑا شخص تھا، ایک عجیب انداز فکر اختیار کیا جس کا ذکر بعد میں آئیگا اور نولڈ کے زیر ہدایت اس فرقے نے منطق پر ایک ایسی عمدہ کتاب لکھی جو اب بھی مفید اور دلچسپ ہے۔ La logique ou l'art de Penser, 1662 اہل علم پادریوں نے بھی ڈیکارٹ کے فلسفے کی بہت حمایت کی پیرس اور اضلاع فرانس میں عام فہم لیکچروں کے ذریعہ سے وسیع حلقوں میں اس کی اشاعت کی گئی۔ مادام واسپوینیہ (Madame de Sévigné) کے خطوط سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ امرائے طبقے میں عورتوں تک میں اس فلسفے نے کیسی دلچسپی پیدا کی۔ ہالینڈ میں بھی اس کا چرچا کچھ کم نہیں تھا جہاں یونیورسٹیوں میں بہت سے نوجوان معلموں نے اس کو اختیار کر لیا تھا۔ لیکن فرانس اور ہالینڈ دونوں ملکوں میں اس کی مخالفت بھی بڑی شدید ہوئی۔ جیسویٹوں اور کٹر پروٹسٹنٹ پادریوں نے اپنے اپنے طریقوں سے اسکو دماغی کوشش کی۔ اس نئے فلسفے سے آزاد فکر انسانی کو بہت وقار و اقتدار اور شاک کو ایک خطرناک وقعت حاصل ہو جاتی تھی اس کے اندر صفات حسیہ کی نفیست کی تعلیم تھی جو عشائے ربانی کے اعتقاد کے موافق نہیں ہو سکتی تھی و خصوصاً اس کی کیتھولک صورت میں، اور ان سب باتوں کے علاوہ اس میں زمین کو متحرک اور کائنات کو لامحدود تسلیم کیا گیا تھا۔ دینیات کا اقتدار قدیم مدنی تعلیم سے وابستہ معلوم ہوتا تھا۔ ہالینڈ کی بہت سی یونیورسٹیاں میں اس کی مخالفت کر دی گئی اور اس کے ماننے والوں کو دینیات کی تعلیم اور کلیسا کی ملازمت سے علیحدہ کر دیا گیا۔ ڈیکارٹ کی کتابیں روم میں کتب ممنوعہ کی فہرست میں داخل کر دی گئیں (۱۶۶۳ء) اور فرانس میں مکرر شاہی فرامین کے ذریعے سے جاسوں میں اس کی تدریس ممنوع قرار دی گئی۔ ان تمام کوششوں سے بھی اس کا غلبہ نہ رکھا اس کے اثر کا خاتمہ ہوا تو ایک دوسری جانب سے ہوا۔ لاک اور نیوٹن نے فکر کو ایک سمت تو میں ڈال دیا اگرچہ خود ڈیکارٹ کے فلسفے نے خود اس سمت کے لئے راستہ تیار کیا تھا جو ڈیکارٹ کی تعلیم کی مشکلات اور متناقضات کچھ ایسی تھیں کہ اس کے آزاد خیال بیرو اپنے استاد کی تعلیم کو زیادہ ترقی یافتہ صورت میں پیش کرنے

میں کو نشان ہوئے اس کی تعلیم کے اذعان جسے میں دو باتیں ایسی تھیں جن کے لئے مرکب تنقید ہونا یقینی تھا۔ جو ہر مطلق کا تصور ٹولیکارٹ کے نظریہ علم فلسفہ فطرت اور اخلاقیات سب کے لئے نہایت اہم تھا ایک سوال تو یہ تھا کہ اس جو ہر مطلق اور جو اہر محدودہ خصوصاً کائنات محدودہ میں کیا تعلق ہے ایک ہستی مطلق کس طرح ایک محدود دنیا اپنے سے باہر رکھ سکتی ہے اور اس قسم کی دنیا کی حقیقت کس قسم کی ہو سکتی ہے۔ اس مسئلے کا خاص کر ایسے زمانے میں نمایاں ہونا لازمی تھا جو مطلق قوتوں کو تسلیم کرنے اور تصوف کی طرف مائل تھا سیاسیات میں یہ مطلق العنان فرمانروائی کا عہد تھا اور ایک قدرتی طاقت اور مرکز کی وجہ سے فلسفے میں بھی یہی میلان غالب ہو گیا کارٹیزی فلسفہ صدی حل ہو کر تصوف بن گیا۔ دوسرا مسئلہ روح اور بدن کے تعلق کا تھا دو جو اہر ایک دوسرے سے خارج اور باہم مانع ہیں، ان کا باہمی تغافل کیسے ممکن ہے استاد نے خود یہ کہہ دیا تھا کہ فلسف سے دور رہ کر ہی یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے اس کے بعض پیروں نے اسی نقطہ نظر سے اس کے فلسفے کو جاری رکھنے کی کوشش کی اور خیال کیا کہ یہ اس قسم کا ناقابل فہم امر ہے کہ جہاں کہیں مختلف اشیا ایک دوسرے پر عمل کرتی ہیں، وہاں ان کا باہمی تعلق اسی طرح ماورائے فہم ہوتا ہے۔ کارٹیزی نے علم کو مظاہر کے ربط خارجی اور ان کی توانائی تک محدود کر دیا اور ربط باطنی کو ناقابل فہم قرار دیا۔ اس طرح سے زمانہ مابعد کی تعلیمات میں مسئلہ تعلیل کی بحث کے لئے راستہ تیار ہو گیا ورنہ مسئلہ اس نقطہ نظر میں بکا ہو جاتا ہے جسے موقعیت کہتے ہیں Occasionalism جس میں تصوف کا یہ میلان غالب نظر آتا ہے کہ جو ہر مطلق کو تمام حقیقت اور تعلیل کا حامل قرار دیا جائے۔ اب ہم اس میلان کے بڑے بڑے نمائندوں پر مختصر اُکچھ عرض کرتے ہیں کہ

لوئی دالافورج Louis de la Forge ایک فرانسیسی طبیب نے کہا کہ روح کا جسم کو حرکت دینا اس سے زیادہ عجیب و غریب نہیں ہے جیسا کہ ایک جسم کا دوسرے جسم کو حرکت دینا۔ ہو سکتا ہے کہ اس خیال کو اس سے پہلے ٹولیکارٹ کے ایک اور پیروگر وداگور دیوے Geraud De Cordem نے ظاہر کیا ہو

جو پیرس کا ایک قانونی وکیل تھا اور بعد میں ڈوفن Dauphin کا معلم چڑھا۔ اگر یہ صحیح ہے کہ تو اس شخص کو موقعیت کا بالی سمجھنا چاہئے۔ والا فورج نے تو صرف یہ کہا تھا کہ روح اور جسم کا تعلق اسی حالت میں سمجھیں آسکتا ہے اگر ہم یہ فرض کریں کہ ان دونوں کو ابتدا سے خدا نے متحد کیا ہے لیکن کور دیو سے لے اس سے آگے ہم اٹھایا اور یہ کہا کہ جب تک خدا مداخلت نہ کرے نہ خود روح کے اندر نہ بنے نہ پیدا ہو سکتے اور نہ جسم نئی حرکات قبول کر سکتا ہے۔ تمام محدود ہستیاں اور افعال اور اجسام سب دخل اندازی کے مواقع ہیں مثلاً ہمارا ارادہ خدا کے واسطے ایک موقع ہے کہ وہ ہمارے بازو کو ہلانے یہ امر کہ قدرت تمام فعلیت کو ایک ہستی مطلق میں ضم کر کے کا میلان، موقعیت کے ارتقا کا باعث ہوا ڈیکارٹ کے ایک پیروسلوین ریس Sylvain Regis کی ایک تصنیف کے حسب ذیل اقتباس سے معلوم ہو سکتا ہے، ”مجھ معنوں میں کوئی عمل کر سکنے کے لئے“ یہ لازمی ہو گا کہ ایک شخص اپنے اندر سے اپنے سے باہر عمل کرے۔ یعنی خود اپنی قوت۔ یہ ہے اور یہ یقینی بات ہے کہ صرف خدا ہی اس طرح سے عمل کر سکتا ہے اس سے لازم آتا ہے کہ صرف خدا ہی حقیقی علت فاعل ہے۔“

اس نظر سے کونسلطقی طور پر آرنلڈ گولڈکس Arnold Gulinx نے ترقی اور ترقی کے بارے میں والا اور ڈیکارٹ کا پیرو تھا اگر گولڈکس ۱۶۲۳ء میں انٹورپ میں پیدا ہوا اس کے ماں باپ تھو لک تھے اس نے لائسنز Lyons میں تعلیم حاصل کی اور وہیں پروفیسر ہو گیا۔ کارٹیزی ہونے کی وجہ سے وہ کچھ مقبول نہ ہوا اور اس کو اس عہد سے سے نکالنے کی ترکیب کی گئی۔ اس کے بعد وہ لائڈن Leyden چلا گیا جہاں وہ پروفیسر ہوا۔ فلسفے کی تعلیم دیتے ہوئے اس نے مسلسل کئی سال غائب رہے اور سترہ لائیں وہاں کی یونیورسٹی میں پروفیسر مقرر ہو چکے تھوڑے ہی دن بعد پستہ Pesth میں وفات پائی۔ اس کی زندگی میں تئیس ہزار تصانیف میں سب سے اہم اس کی کتاب Ethice اخلاقیات ہے (لیکن یہ کتاب بھی ۱۶۵۰ء تک مکمل صورت میں شائع نہیں ہوئی) اس کی موقعیتی تعلیم کچھ تو اس کی اخلاقیات کی تئیں پائی جاتی ہے اور کچھ زیادہ تفصیل کے ساتھ اس کی

دباہدہ الطبعات، میں جو ۱۹۱۵ء میں اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی،
تخیل و فکس کے فلسفے کی خصوصیت امتیازی، عقلیت اور نقیصہ کا ایک
عجیب و غریب امتزاج ہے لیکن اس کے استدلال سے نہایت اچھی طرح واضح
ہو جاتا ہے کہ کس طرح مسئلہ تحلیل و ترکیب کے نظریہ جوہر میں سے پیدا ہوا ہے
گیوٹنکس نے اپنا نظام اخلاقیات، مرد و جاہل و سلاسی اخلاقیات کے
بالکل برعکس مرتب کیا، جس میں انسان کو طالب سرت فرض کیا گیا ہے اصل اور
غیر شعوری عادت پر بہت زور دیا گیا ہے گیوٹنکس کے نزدیک اخلاق یہ ہے
کہ اس قانون عقل کی پیروی کی جائے جو خدا نے ہم میں ودیعت کیا ہے۔ اخلاق خدا
کے ارادے کی پیروی نہیں کیونکہ خدا کا ارادہ تو پورا ہو کر رہے گا ہم خواہ کچھ ہی کریں
علاوہ ازیں ہر ایک شے خواہ کتنی ہی بلند اور مقدس کیوں نہ ہو عقل کے زیرِ تحسین
ہے۔ اخلاقیات کے لئے فطرت کا علم مقدم ہے کیونکہ انسان کو صحیح عمل کرنے کے
لئے، یہ جاننا لازمی ہے کہ کائنات میں اس کا مقام کہاں ہے۔ معائنہ ذات
اخلاقیات کی بنیاد ہے۔ اس سے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ صرف میرے انکار اور ہیرا
ارادہ میری ملکیت ہیں لیکن جسم کے لحاظ سے مادی کائنات کا ایک جزو ہوں اس مادی کائنات
میں میں نے کوئی شے پیدا نہیں کی اور نہ ہی میں کوئی شے پیدا کر سکتا ہوں جب
میں کسی شے کے طریق آفرینش تک سے واقف نہیں ہوتا تو مجھے یہ کہنے کا کیا
حق حاصل ہے کہ میں کوئی شے پیدا کرتا ہوں علاوہ ازیں میری فعلیت میرے وجود
کے دائرے میں نہیں ہو سکتی دوسری اشیا پر اس کا عمل نہیں ہو سکتا میرا ارادہ صرف
میری اپنی روح کے لئے کچھ معنی رکھتا ہے اور اشیا بھی نہ ایک دوسری پر عمل کر سکتی ہیں
اور نہ مجھ پر ایک شے کا عمل جو اس کی اپنی باطنی کیفیت کا منظر ہے، دوسری اشیا
کے لئے کیسے قابلِ لحاظ ہو سکتا ہے۔ اس کو خود معلوم نہیں ہوتا کہ خارجی تغیرات
کیسے واقع ہوتے ہیں اس کی اندرونی کیفیت کا دوسری اشیا سے کوئی واسطہ نہیں
ہوتا اگر یہ سمجھتا ہے کہ تو اپنے اعضا کو خود حرکت دیتا ہے تو تو اس کے اندر دفع
سے واقف نہیں تو تیرا یہ سمجھنا ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ یقین کرنا کہ ایسا ڈکی کتاب تیری
تصنیف ہے، یا سورج کو تو اس کے راستے پر چلتا ہے اسی طرح کچھ گہوارے

میں یہ سمجھ سکتا ہے کہ اس کا ارادہ براہ راست گہوارے کو جنبش دینا ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ اسکی مان اسکی خواہش کو پورا کرنے کے لئے گہوارے کو جھٹلاتی ہے۔ اگر میرا ارادہ اور عمل میری ہستی سے باہر موثر ہونا چاہے تو خدا کو جو حقیقی علت فاعل ہے مداخلت کرنی پڑے گی۔ محمد دو ہستیاں خدا کی فعلیت کے لئے محض موانع یا ذرائع ہیں۔ وہ خدا جو مادے کو حرکت عطا کرتا ہے اور اسے قوانین کے مطابق چلاتا ہے وہی میرے ارادے کی صورت بندی بھی کرتا ہے اور اسے ہم مادی سے اس انداز سے متحد کرتا ہے کہ ارادے اور حرکت میں دو گھڑیوں کی تسبیح مطابقت پیدا ہو جاتی ہے جو ایک ہی طرح سے چلتی اور ایک ہی طرح گھٹنہ بجاتی ہیں حالانکہ ایک کا دوسری پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ان کی مطابقت کی محض یہی وجہ ہوتی ہے کہ ان کا مصلع ایک ہی ہے یہ تشبیہ جو پہلے کو ردیموئے استعمال کر چکا تھا، روح اور جسم کے تعلق کی بحث میں تاریکی لٹاؤ سے مستفاد اور مسلم ہو گئی ہے

لیکن گہوارے کے لئے اپنی کتاب *Annotata majora in principia cartesi* میں اس سے بھی زیادہ موثر تشبیہ استعمال کی ہے۔ اگر روپے کے عوض میں مجھے خوراک اور کپڑے مل سکتے ہیں تو اس وحیات کی اپنی قدرتی طاقت ان کو ہمسایہ نہیں کرتی، اس کی قدر و قیمت کا مدار صرف انسانی رسم و رواج پر ہے اسی طرح مادی حرکت اپنی قوت سے میرے اندر احساسات اور تقورات پیدا نہیں کرتی، ان کا باہم مطابق ہونا محض ایک شغف الہی ہے کہ

افراد اشیا کے اختلاف اور باہمی استتاع پر زور دینے کی وجہ سے مسئلہ تعلیل، جو اشیا کے ربط اور ایک سے دوسری کی طرف مجبور سے تعلق رکھتا ہے نمایاں ہو گیا چونکہ ارادہ الہی ایک ایسی واحد اور ناقابل تقسیم قوت مقصود ہوتی ہے جس کی فعلیت تمام اشیا پر حاوی ہے، اس لئے ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیا گیا کہ جب تک تمام اختلافات کی تہیں ہستی کی ایک وحدت کو تسلیم نہ کیا جائے اور اس کے اندر ایک ایسا تسلسل نہ ملتا جائے جو ان تمام اختلافات کا پیرازہ بنے بھی ہے اور ان سے ماورائے بھی، یہ مسئلہ مطلقاً ناقابل حل ہو جاتا ہے۔ اس خیال میں کہ خود حرکت نہیں بلکہ ایک عنصر جو اس میں شخص ہے یا جو اس کے ساتھ

والبتہ ہے، نفسی کیفیات کے ظہور کا باعث ہوتا ہے، ہم کو رہنما و روح و بدن کے مسئلے کے حل کے لئے ایک ایسا اشارہ ملتا ہے جو ڈیکارٹ کے غلطی سے بہت زیادہ گہرا ہے۔ پیچھے ہے کہ ریونکس کے ہاں ہر بات دنیاوی اور جسمانی قلب میں دھلی ہوئی ہے جس کی وجہ سے کامل وضاحت اور عدم تناقص ناممکن ہو جاتا ہے تاہم اس کا فلسفہ اس وجہ سے بہت قابل توجہ ہے کہ اس نے اس پر بڑا زور دیا کہ ایک شے کی فعلیت اس کی اپنی ماہیت سے کسی طرح جدا نہیں ہوتی۔ کیونکس اپنے اس نظریے سے یہ اخلاقیاتی نتیجہ نکالتا ہے کہ کائنات یا خدا کے روبرو ہم شخص تا شاہیوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کائنات خود اپنی کوئی تصویر میرے نفس میں پیدا نہیں کر سکتی۔ صرف خدا ہی ایسا کر سکتا ہے کائنات کا متاشافی ہونے کی حیثیت سے میری ہستی ایک حیرت سلسل ہے۔ چارادار و مدار مطلقا خدا کی مرضی پر ہے۔ اس لئے اخلاقیات کا اعلیٰ ترین اصول یہ ہے کہ جہاں پر میں کچھ نہیں کر سکتا وہاں مجھے کوئی ارادہ بھی نہیں کرنا چاہئے۔ کیونکس کی اخلاقیات میں مجزہ فضیلت اعلیٰ ہے یہ ڈیکارٹ، ٹیلیسیو اور کپٹانک پیش کردہ عالی منشی کی صفت کا عکس ہے۔ نشاۃ ثانیہ کا پر زور ادعا ہے ذات اس کے عکس میں تبدیل ہو گیا کیونکس کہتا ہے کہ مجھے کسی چیز کا حق حاصل نہیں یہاں تک کہ خود اپنی ہستی کا مجھے کوئی حق نہیں۔ اس نے اپنی مسرت میں اضافہ کرنا بھی میرا فرض نہیں ہو سکتا میرا کام صرف ادائیگی فرض ہے۔ اس طریقے سے ممکن ہے کہ میری مسرت میں بھی بہترین اضافہ ہو جائے کیونکہ مسرت کی سرگرم جستجو ہی حقیقت میں ہمارے رخ و محن کا باعث ہوتی ہے۔ کامل توکل کی اس اخلاقیات کو، ہم یہاں تفصیل سے بیان نہیں کر سکتے۔ کیونکس کے اکثر اخلاقی تفکرات میں رقت اور گہرا تاثر پایا جاتا ہے جو

مواقف کی انتہائی صورت ہیں نیکلاس میلبرانش Nicolas Malebranche

میں ملتی ہے جس میں کاریزمیت کا متصوفانہ پہلو بہت نمایاں ہو گیا ہے۔ میلبرانش جو پیرس کے ایک بڑے عہدہ دار کا بیٹا تھا سلاسل میں اور میٹری Oratory میں داخل ہوا جب کہ اس کی عمر بائیس برس کی تھی اس کی تھوڑی صحت نے بچپن ہی سے اس میں ایک خاموش تنہا زندگی کا ذوق پیدا کر دیا تھا اس نے اپنی زندگی کا آخری

حصہ زیادہ تر اپنے بحرے کی غلوت کا گاہ میں گزارا ایک روز اتفاق سے ڈیکارٹ کی کتاب (Traite de l'homme) سیرت انسان کا نسخہ اس کی نظر سے گذرا اس کتاب میں خیالات کے وضع ارتقائے مسلسل سے وہ اس درجہ متاثر ہوا کہ کتاب کا ختم کرنا مشکل ہو گیا۔ اسی لمحے سے اس نے اپنی زندگی فلسفہ کے لئے وقف کر دی۔ اس کی سب سے بڑی تصنیف (La recherche de la verite) مجتوئے صداقت ہے جس کی پہلی جلد ۱۶۴۷ء میں شائع ہوئی۔ اس کی دیگر تصانیف میں سے (Entretiens sur la metaphysique 1687) خاص طور پر قابل ذکر ہے اور بعض کے نزدیک وہ اس کی بہترین تصنیف ہے۔ ہمیشہ مصنف سیلیبرانش واضح خوش بیان اور کمتہ رس ہے اگرچہ کسی قدر پرگو ہے۔ اس کے اندر مذہبی اور فلسفیانہ خیالات ہم آغوش ہیں اور اسے یقین تھا کہ اس نے ان کے بیان کامل موافقت کی راہ تلاش کر لی ہے وہ یہ نہیں دیکھ سکا کہ اس کے افکار انھیں کے مائل نتائج پر پہنچے ہیں جن پر اس سے پہلے سپانوزا پہنچ چکا تھا جسے وہ (Le miserable Spinoza) بدبخت سپانوزا کہہ کر یاد کرتا ہے۔ سپانوزا کی طرح وہ اپنے سے پہلے متعین، کو ردیوئے اور گیولنگس سے بھی ناواقف معلوم ہوتا ہے یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ اس فلسفے میں ایک قدرتی ارتقائی میلان عمل کر رہا تھا۔ بڑی عمر سیدگی میں بھی سیلیبرانش میں مذہبی تازگی باقی تھی۔ اس نے ۱۶۷۷ء میں وفات پائی۔

سیلیبرانش اپنی تصنیف مجتوئے صداقت، کو اس تحقیق سے شروع کرتا ہے کہ غلطی کے کیا وجوہ ہیں اور انسان ان سے کس طرح بچ سکتا ہے غلطی کا ایک بڑا ماخذ یہ غلط یقین ہے کہ جو اس، جو حقیقت میں ہم کو محض عملی اغراض کے لئے عطا ہوئے ہیں، ہمیں اشیاء کو ہم پر منکشف کر سکتے ہیں اور ان کا حسیہ سے بدرجہ صفات کو ہم اشیاء کی ذات میں مستقل کر دیتے ہیں۔ اسی اشیاء بذات خود صرف مستند ہیں رنگ اور سخی نرمی وغیرہ ان میں نہیں پائی جاتی۔ خیال ہمیں گمراہ کرتا ہے کیونکہ وہ جو اس کے زیر اثر اور ہمارے جذبات پر منحصر ہے سیلیبرانش تاثر کی اہمیت کے متعلق نفسیاتی اور عقلیاتی تحقیق کرتا ہے اور ایسی آراء کا اظہار کرتا ہے جو اب بھی توجہ کھن

ہیں مثلاً یہ کہ نظام عصبی کا خون کی رگوں پر کیا اثر ہوتا ہے عقل و طرح اور اک کی غلیظ
 بھی جسم کے اثر سے واقع ہوتی ہیں لیکن عقل بھی اگرچہ وہ خالص ارواح سے تعلق رکھتی ہے
 زیر تنقید ہونی چاہئے۔ بڑا سوال یہ ہے کہ ہم تصورات کہاں سے حاصل کرتے ہیں
 بلا واسطہ ہیں صرف ذہنی کیفیات اور اعمال کا شعور ہوتا ہے دیگر اشیا سے ہم محض
 ان کے تصورات کے ذریعے سے واقف ہوتے ہیں لیکن یہ تصورات نہ اشیا پیدا
 کر سکتی ہیں اور نہ ہم خود کیونکہ کوئی محدود ہستی علت مطلقہ نہیں ہو سکتی کسی شے کے
 علت ہونے کے معنی الہی صفات کا مالک ہونا ہے اس لئے عقل کو محدود اشیا
 کی طرف منسوب کرنا ایک طرح کی امناہ پرستی ہے۔ علت صرف ایک ہی ہو سکتی
 ہے اور وہ خدا ہے فطری علتیں محض موقعی ہیں *Causes occasionelles*
 اسی وجہ سے اس مذہب کو موقعیت کہتے ہیں جب ایک گولی دوسری کے ٹکرانے سے حرکت کرتی ہے
 تو ٹھکرانے والی گولی اس حرکت کی علت نہیں ان دو گولیوں کی حرکت میں کوئی ربط لازم نہیں تمام وہی
 حرکت کے خالق کے لئے گولیوں کا ٹکرانا اپنے اس ارادہ الہی کو عمل میں لانے کا
 محض ایک موقع ہے کہ ٹھکرانے والی گولی کی حرکت کا ایک حصہ ٹکر کھانے والی
 گولی میں منتقل کر دئے تمام اجسام کو حرکت دینے والی قوت کلیتاً اسی خالق کا ارادہ
 ہے جو اشیا کے وجود کو قائم رکھتا ہے نفس انسانی کی بھی یہی کیفیت ہے خدا کے
 بغیر نہ وہ کچھ اور اک کر سکتا ہے اور نہ ارادہ۔ اس کے فرض کرنے سے بھی کام
 نہیں چلتا کہ خدا نے اجسام اور ارواح کو خود عمل کرنے کی قوت عطا کر دی ہے
 اور اپنی قدرت کا کچھ حصہ انھیں ودیعت کر دیا ہے۔ خدا کے لئے ایسا کرنا ممکن
 نہیں ایک خدا دوسرے خداؤں کو پیدا نہیں کر سکتا جس طرح دین حقہ کی یہ
 تعلیم ہے کہ خدا صرف ایک ہے اسی طرح سچے فلسفے کی یہ تعلیم ہے کہ علت صرف
 ایک ہے تو

ہمارے علم کی صرف یہی توجہ ہو سکتی ہے کہ ہمارے تمام افکار کا دار و مدار
 خدا پر ہے ہر ایک روح کے ساتھ خدا کا ربط بلا واسطہ ہے خدا ہی مقام ارواح
le lieu des esprits ہے۔ خالق اشیا کے ساتھ اس اتحاد کی وجہ سے ہماری
 روح اشیا مخلوقہ کا ادراک کر سکتی ہے کیونکہ ان اشیا کے تصورات خدا میں موجود

ہیں ورنہ وہ ان کو کیسے پیدا کر سکتا۔ صحیح منوں میں ہمارے تمام خبری تصورات، ہستی
 لامحدود یعنی خدا کے تصور کی محدود صورتیں ہیں۔ ہر عمل فکر ہستی کل کے غیر معین تصور
 کا ایک تعین ہے جس سے ہم کبھی الگ نہیں ہو سکتے اسی طرح ہماری تمام سعی و طلب
 حقیقت میں خدا کے لئے ہے اس کے ساتھ متحد ہونا ہی حقیقی مسرت ہے اور
 خود ہی مسرت کی حاجت ہمارے اندر پیدا کرتا ہے لیکن ہم اکثر ایک غیر محدود
 پر رنج جاتے ہیں اور اسے خیر اعلیٰ سمجھتے ہیں جیسے محدود ہستیوں کو حقیقی عقیدے
 شمار کرنا۔ میلبرانش کی اصطلاحات اس کے نظریہ علم کے بالکل مطابق ہے کو
 میلبرانش کے اس نظریے سے کہ ہم تمام اشیا کو خدا کے ذریعے سے
 دیکھتے ہیں، ایک مشکل سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک حقیقی مادی عالم کا قائل ہونا
 کیا ضرور ہے میلبرانش کے نزدیک ہمارے علم فطرت کی اس سے پوری طرح
 توجیہ ہو جاتی ہے کہ خدا خود ہمارے اندر فاعل ہے اس لحاظ سے حقیقی مادی
 دنیا کا وجود بالکل غیر ضروری معلوم ہوتا ہے اس عالم کے متعلق خدا کے تصورات
 و الفاظ میلبرانش عقلی استدلال کا کافی ہیں۔ کہتے ہیں کہ اس کی وفات سے کچھ عرصہ
 پہلے جب بارکے اس سے ملا، تو اس نے یہی اعتراض کیا۔ میلبرانش اور میران
 Mairan کی مراسلت سے، جو ماہر ریاضی تھا اور اس کا شاگرد رہ چکا تھا اسی
 مشکل کا اظہار ہوتا ہے کو

باب سوم

پیر گیسنڈی (PIERRE GASSENDI)

گیسنڈی فرانس میں تنہا فکر سے زیادہ اپنے اسلوب فکر کی بدولت
ڈیکارٹ کا مقابل ہو گیا اس کا نصب العین یہ تھا کہ وہ ایک تجربی فلسفی ہوا اور
ڈیکارٹ کے وجدانی اور استخراجی طریقے کے مخالف احساس و ادراک کی حمایت
کرے۔ اس کے طریقے کے لحاظ سے جتنی پرواز جائز ہو سکتی تھی ڈیکارٹ نے
اس سے زیادہ بلند پروازی کی اور اعلیٰ ترین تصورات تک پہنچنے کی کوشش کی
منہیں وہ نفس انسانی کی اساس میں داخل سمجھتا تھا برخلاف اس کے گیسنڈی
تجربے کو تصورات کا ماخذ سمجھتا تھا اس نے ڈیکارٹ کے خلاف جو بحث
شروع کی وہ تجربی اور استخراجی مذاہب کے مناقضے میں ایک نہایت دلچسپ
تاریخی دستاویز ہے بائیں ہمد گیسنڈی کا سبھی آخر کار رومیٹی نتائج پر جا پہنچنا
مخلص اس کے مذہبی عہدے کی وجہ سے تھا جس کی وجہ سے وہ اپنے تجربی فلسفے
کو دینیات سے متحد کرنے پر مجبور تھا۔ وہ جنوبی فرانس میں سلسون میں رہنے
Digne میں پیدا ہوا تھا انیسویں صدی کے پہلے مذہبی داغ و اور بعد ازاں ایکس (Aix) میں
فلسفے کا پروفیسر مقرر ہوا بعد ازاں وہ اس عہدے کو چھوڑ کر پیرس میں ریاضی کا پروفیسر
ہو گیا جہاں وہ آخر دم تک رہا اس نے سلسون میں وفات پائی
گیسنڈی نے جوانی کے زمانے میں مدرسی فلسفے پر ایک بڑی شدید تنقید

کسی لیکن بعد ازاں نئی تعلیمات کے خلاف سلاسل کے سخت فرائض کی وجہ سے اور گیلیلیو کی تعلیم کو مردود و منسوخ قرار دئے جانے کے باعث وہ پیچھے ہٹ گیا وہ طبعیات اور طبیعیات کے مطالعہ میں مشغول رہا لیکن اس کو حکم کھلا کہ یہ حقیقت کی حمایت کرنے کی جرات نہ ہوئی اپنی بعد کی تصانیف میں اس نے فطرۃ ذرات کو پیش کیا جو ایک طرح سے ایقویہ کا احیا تھا۔ اس نے ایقورس کے فلسفے اور اس کی شخصیت کے خلاف روایتی الزامات کو دور کرنے اور اس کی حمایت کرنے کی کوشش کی۔ یہ تصانیف بڑی اہم تھیں کیونکہ فطرۃ ذرات جس کے لئے برہنہ اور باسولے راستہ صاف کیا تھا وہ فطرت کی جدید سائنس کی ضروریات کے لئے خاص طور پر موزوں تھا کیونکہ گیلیلیو کا ماح تھا اور اس کے اصول فلسفہ فطرت گیلیلیو کے خیالات سے متاثر معلوم ہوتے ہیں اس اصول متعارف سے شروع کر کے کہ مدد محض سے کوئی شے برآہ نہیں ہو سکتی اور اس لئے کوئی ایسی شے ہوتی چاہئے جو تمام تغیرات میں باقی رہے اس کا دعویٰ ہے کہ تغیر کی توجیہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ ان تمام تغیرات میں باقی رہنے والی شے یعنی مادہ کثیر التعداد ٹھوس اور ناقابل تقسیم عناصر یعنی ذرات سے مرکب ہو تقسیم ریاضیہ لامتناہی ہو سکتی ہے لیکن طبیعی تقسیم پذیری کی ایک معین مد ہے۔ فطرت کے تمام تغیرات کی توجیہ ذرات کی حرکات سے ہو سکتی ہے۔ تمام ملتیں حرکات ہیں ذرات کے مابین خالی فضا ہے ورنہ ان کے لئے حرکت کرنا ناممکن ہو گا۔ مکان وقت کی طرح فی نفسہ ایک شے ہے جسے نہ وجود کہہ سکتے ہیں اور نہ صفت۔ حرکات صرف تو اسل کے ذریعے سے شروع یا ختم ہو سکتی ہیں اس لئے تمام ملتیں کا مادی ہونا لازمی ہے روح جسم کو اسی لئے حرکت دے سکتی ہے کہ اس میں بنیاتی اور حسی پہلو موجود رہے اور اس حیثیت سے وہ مادی ہے۔ مادے کے خواص کے متعلق وہ ٹوٹکاٹ سے اختلاف رکھتا ہے اس کا خیال ہے کہ استفادہ اور حرکت پذیری کے علاوہ مادے کے اور اساسی خواص بھی ہیں اور طبیعی تقسیم پذیری کے متعلق بھی اس کا خیال مختلف ہے اس کے ساتھ گیلیلیو کے زیر اثر وہ تقسیم بھی دیتا ہے کہ خود حرکت نہیں بلکہ نتیجہ حرکت مستقل ہے جب حرکت سکون میں بدل جاتی ہے تو یہ نتیجہ معدوم نہیں ہو جاتا فطرت کے جدید میکانیکی تصوریں۔ اصطلاحیں اور تبدیلیاں اس کے ارتقا کا ثبوت ہیں

دوسری طرف گیسٹس ہیں ڈیکارٹ اور گیلیلیو کے پیشروں خصوصاً ٹیلیسکوپی
یاد دلاتا ہے جب وہ یہ کہتا ہے کہ ذرات احساس رکھتے ہیں اپنے اس خیال پر
روح کائنات کے تصور کو اس نے بالاستیحاب اپنے فلسفہ فطرت میں پیش کیا
ہے۔ ذراتی اور میکاکی تصورات کو روحی نظریات سے مستحکم کرنے کی کوشش
کی وجہ سے بھی اسی قسم کا نقص اور ادھواہن اس کے فلسفے میں پیدا ہو جاتا ہے
خدا کے پیدا کئے ہوئے ہیں خدا اور انسان کی فوق الفطرت روح یا اس کا فوق الفطر
حصہ اس اصول سے مستثنیٰ ہیں کہ تمام علتیں مادی ہیں یہ رف داؤڈیکارٹ کے
نظر لیے سے بھی زیادہ بے کار تھی کیونکہ اس سے خود روح ہی دو حصوں میں تقسیم
ہو جاتی تھی ایک مادی اور ایک غیر مادی لیکن اس سے ایک خالقہ بھی ہوا
اس نے علما اور اہل دینیات میں یہ خیال پیدا کر دیا کہ نفس یہ ذرات لازماً
اتحاد مطلق نہیں اس کے بعد نیچرل سائنس اطمینان سے نظریہ ذرات سے کام
لے سکتی تھی و

باحیجام

طاس ہابس (Thomas Hobbes)

دالف، سوانح عمری اور خصوصیات

۱۵۸۸ء میں اس ڈراونی افواہ کا، کہ اندلسی بیڑا انگلستان پر حملہ کرنے کے لئے روانہ ہو رہا ہے، مالمسبری کے وکار کی بیوی پر ایسا اثر ہوا کہ اسے قبل از وقت وضع حمل ہو گیا جس سے ایک لڑکا پیدا ہوا۔ اپنی خود نوشتہ منظوم سوانح عمری میں خود ہابس نے اس واقعہ کو شاعرانہ پیرائے میں یوں ادا کیا ہے کہ اس کے دو بچے تو ام پیدا ہوئے، ایک خود میں اور دوسرا خوفِ دہ اپنی ڈرپوکی اور صلح جونی کو اسی امر پر محمول کرتا تھا لیکن یہ انداز طبیعت اس کی زندگی میں فکر قوی اور ذوق مناظرہ کو مائع نہ ہوا ابتدائی تعلیم اس نے اپنے ہی شہر میں حاصل کی پندرہ برس کی عمر میں وہ آکسفورڈ چلا گیا جہاں اس نے مدنی منطق اور طبیعیات کا مطالعہ کیا لیکن اسے اس تعلیم سے کوئی فکری پیدائش نہ ہوئی آغاز شباب میں اس نے یونیورسٹی کو چھوڑ کر کاؤنٹنشل خانہ ان کے ایک نوجوان امیر کی اتالیقی اختیار کر لی اس خانہ ان کے ساتھ تمام عمر اس کے تعلقات نہایت مخلصانہ رہے اس حیثیت میں اس نے بار ہا یورپ کے مختلف ممالک کا سفر کیا اور دنیا کا تجربہ حاصل کیا اس نے علم ادب خصوصاً کلاسیکل مؤرخین

اور شعر کا کسی بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا ساتھ ہی ساتھ وہ اپنے ملک میں واقعات کے کچھ کو بھی بغور دیکھتا رہا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جب وہ تھیوسیدائیڈیز (Thucydides) کے ترجمے میں مصروف تھا تو وہ طوفان برق و باد جس کے آثار چارلس اول کے اوائل عہد میں بھی افق میاں سے نظر آرہے تھے، اس کی نگاہ دور میں سے اوجھل نہ تھا لیکن کچھ عرصے کے لئے اس کی علمی دیکھیاں ایک بالکل مختلف راہ پر پڑ گئیں۔ اتفاق سے اقلیدس اس کے ہاتھ لگی جس سے اس پر یکثرت ہوا کہ ایک خالص استخراجی سائنس کا بھی وجود ہے۔ اس وقت تک وہ اس مضمون سے بالکل بے خبر تھا کیونکہ اس زمانے میں انگلستان میں ریاضیات معمولی علمی نصاب میں داخل نہیں تھی اور اسے عام طور پر شیطانی علم سمجھتے تھے۔ اب اقلیدس اس کے لئے نمونہ فکر بن گئی لیکن اس نے ریاضی کو کبھی اپنا پیشہ نہیں بنایا۔ بعد ازاں اس سمت میں اس کی سامعی شغف نہ ہوئیں اور ان کی وجہ سے وہ ایسے سچیدہ علمی مباحث میں مبتلا ہوا جن میں اس کو شکست فاش اٹھانی پڑی لیکن ریاضی کے لقب العین سے وہ اپنے فلسفے کی بنیاد ڈال چکا تھا۔ فکر استخراجی کو اس قدر اہم سمجھنے کی وجہ سے وہ ڈیکارٹ کے بہت قریب لیکن لیکن کے انداز فکر کے بالکل مخالف ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اپنی عمر کے آخری سالوں میں اسے نیکن سے ذاتی میل چل بھی رہا وہ اس کی تصانیف کو لاطینی میں ترجمہ کرنے میں اس کو مدد بھی دیتا تھا لیکن لیکن کا اس پر کوئی خاص فلسفیانہ اثر نہ ہوا اگرچہ اس کی تصانیف میں خاص خاص اقتباسات ایسے ہائے جاتے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دیگر اثرات کی وجہ سے اختیار کردہ اپنی مخصوص فلسفیانہ راہ پر چلتے ہوئے وہ کہیں کہیں لیکن کے خیالات کو اپنے نظام کے تار و پود میں بن جاتا ہے اس کے اولین سوانح نگار کے بیان کے مطابق سب سے پہلا مسئلہ جس پر اس نے غور کرنا شروع کیا غالباً پیرس میں علمی افراد کی ایک جماعت میں مسئلہ اثنا عشری گنگو میں پیدا ہوا کہ اوراک حسی کی کیا ماہیت ہے جب اس سوال کا فلسفیوں میں جواب نہ ملا تو ہاس نے اسے اپنے ذہن میں اٹھایا اور شروع کیا اب اس پر یہ امر واضح ہوا کہ اگر ادمی اشیا اور ان کے اجزاء میں دائمی سکون یا یکساں حرکت پائی جائے تو اشیا اشیا اور اوراک حسی کا کوئی وجود نہ ہو اس سے اس نے نتیجہ نکالا کہ تبدیلی حرکت تمام

اشیا کی علت ہے۔ اس نے خود بیان کیا ہے کہ اس وقت سے دن اور رات سوتے اور
 جاگتے سوائے حرکت کے کوئی اور خیال اس کے ذہن میں نہیں آتا تھا۔ اس کو یہ محسوس ہوا
 کہ طریق استخراج جس کی کمال شکل سے وہ مال ہی نہیں واقف ہوا ہے اس کے اس ساسی اصول کے اطلاق
 کیلئے خاص طور پر جڑوں سے کہہ کر شے حرکت ہے غالباً اسی زمانے میں قیادت کے آزادانہ طور پر صفی
 حیت کی نفیست کا اعتقاد میں پیدا ہوا ہاں اس سے واقف نہیں تھا کہ اس سے پہلے کائنات
 میں گیلیلیو اس نظریے کو پیش کر چکا ہے اس سے کچھ سال بعد اٹالیہ کا سفر کرتے ہوئے اس نے گیلیلیو
 سے ملاقات کی جس کے متعلق اس نے اپنی کتاب الاجسام (De Corpore)
 کے حساب میں لکھا ہے یہاں شخص ہے جس نے تمام عالم طبیعیات میں فطرت حرکت کا دروازہ
 ہم پر کھولا۔ اس تعمیر فکر کی بنیاد اب اور زیادہ معین اور مستحکم ہو گئی۔ کہتے ہیں گیلیلیو
 نے اس کو اس طرف متوجہ کیا کہ طبیعیات کی طرح اخلاقیات کی تعمیر بھی استخراج پر قائم
 ہو سکتی ہے اگر یہ صحیح ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہاں اس وقت اپنے نظام فکر کے نتیجہ
 تک پہنچ چکا تھا اگرچہ ایک عرصہ تک یہ صرف اس کے۔ اپنے ذہن میں تھا یا اس
 جماعت کے خفیہ تبادلہ خیالات کے دائرے تک محدود تھا جسے مرسن ایک راہب
 نے جو ڈیکارٹ اور گیسندی کا دوست تھا اپنے گرد جمع کر لیا تھا اور جس میں ہاں بھی داخل تھا
 اپنی سرگزشت میں کہتا ہے کہ ”جس وقت سے میں نے مرسن پر اپنے خیالات ظاہر
 کئے اور اس نے انہیں دوسروں کے سامنے بیان کیا میرا بھی فلاسفہ میں شمول ہونے
 لگا اس کا مجھ پر تمام درسوں پر فائق تھا“ مرسن ہی وہ شخص ہے جس نے بعد ازاں
 ڈیکارٹ کے ”مذاہبات“ (Negitations) کو بہت سے مفکرین کے سامنے پیش کیا
 جس میں گیسندی اور ہاں بھی داخل ہیں، اور اس طرح سے سترہویں صدی کی ایک
 نہایت قابل فوج بحث کا آغاز کیا۔ ہاں کی فلسفہ ڈیکارٹ کی تنقید اس لحاظ سے دیکھ
 ہے کہ اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ایک منظم صورت اختیار کرنے سے پہلے ہاں
 کے فلسفے کی کیا صورت تھی۔ ہاں لارڈ کیونڈسٹن متونی کی عنایت سے غم روزگار سے
 آزاد ہو گیا تھا اب اس نے کئی سال باہر رہنے کے بعد انگلستان واپس جانے کا
 ارادہ کیا تھا کہ وہ اپنے خیالات کو تین مختلف شعبوں میں مرتب کرے نظریہ مادہ نظریہ
 انسان اور نظریہ ملکیت، اور جہاں تک ہر کے طریق استخراج اور عام قوانین حرکت پران کی

بنیاد قائم کرے لیکن انگلستان میں خاندانی شریعت شروع ہونے کی وجہ سے اس تجربے کے عملی صورت اختیار کرنے میں بہت تاخیر ہوئی اس کی طبیعت کا شخص اس پر چڑھتا تھا کہ اس سیاسی پیکار کے متلاطم جذبات سے اسے بچہ تشویش ہو اس کو ایسا معلوم ہو تا تھا کہ اس مستحضرہ کاری سے تمام عمرانی اور تمدنی زندگی درہم برہم ہو جائیگی جذبات عریاں کے اقتدار برعکس کیونکہ کا نقشہ اس کے لئے بے حد وحشت آفرین تھا زندگی کے تجربے نے اس کو یہ سکھادیا تھا کہ انانیت اور تحفظ ذات کی جستیں خیر اور شر دونوں کی باعث ہو سکتی ہیں اور صرف ایک زبردست طاقت ان قوتوں کو ان کی جائزہ و د کے اندر رکھ سکتی ہے اپنے نظریے کی انتہا پسندی ہی کی وجہ سے وہ بے حد طاقت پسند تھا اور بالکل ابتدائی اور غصری اصول کو بنیاد و فکر قرار دیتا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اُمرا سے اس کا بل جوں اس کے سیاسی میلانات کے تعین میں ایک سو شریعت تھا اسی نے اس نے انقلاب انگلستان کی اہمیت کے سمجھنے میں غلطی کی اگرچہ اس نے خالص فطری اصول کی بنا پر اسے ناجائز قرار دیا گو خاندان سٹوارٹ کے کامیوں کا محرک عمل اس کے بالکل برعکس تھا ہاں اس کے نزدیک اصول تقلید ایک مشتق اصول تھا لیکن سٹوارٹ اس کو مطلق فوق الفطرت اور الہی اصول سمجھتے تھے جب ہاں اس نے اپنے نظریے کی تفصیل و تکمیل کی تو اس اختلاف کی اہمیت اچھی طرح واضح ہو گئی اس نظریے کے نتائج سے زیادہ اس کے محرکات کی وجہ سے ایسے جدید اخلاقیات اور سیاسیات میں ایک مستقل اور مخصوص حیثیت حاصل ہے۔ لیکن وہیں اس نے اس تصنیف کو مکمل کیا جس میں اس کی نفسیات اور سیاسیات و اخلاقیات کے نظریوں کی اصولی باتیں ملتی ہیں یہ تصنیف جس کی پہلے قلمی نسخوں میں اشاعت ہوتی ہی بد میں دو حصوں میں شائع ہوئی ایک فطرت انسانی (Human Nature) اور دوسرا نظام سیاست (De Corpore Politica) حلی ہی میں شائع ہوا۔

ٹونیسن نے قدیم ترین قلمی نسخے کے مطابق اسے اس کے اصلی عنوان و عام قانون کے نام سے شائع کیا ہے۔ ہاں اس کی اس تصنیف میں نہایت تاخیر اور محنت آموزی پائی جاتی ہے اور اس کے فلسفے کے ہر پہلو کے مطالعہ کے لئے اسے بنیاد و قرار دینا پڑے گا۔

یہ اس دور کا ہے جہاں میں گہمی ہوئی کتاب ہے اس نے اس کا انداز بیان غلیظ بنا دیا

تاسمانہ ہے۔ ہابز کا خیال تھا کہ اگر بادشاہ پارلیمنٹ کو برعکس نہ کر دیتا تو اس کا احتمال تھا کہ فریق مخالف خود اس کی ذات پر حملہ کرتا۔ جب خدا و بہت بڑھ گیا اور نبی پارلیمنٹ نے بادشاہ کے مایہوں کے خلاف سخت گیری شروع کی تو ہابز شکستہ گئے آخر میں فرانس کی طرف بھاگ گیا تاکہ وہاں المینان سے اپنے علمی مشاغل ہدی رکھ سکے لیکن اہم واقعات نے بن کا ایک ظالم برپا تھا اس کے ذہن کو سیاسی مسائل سے کنارہ کش نہ ہونے دیا اور اس نے موصوفہ قانون کے آخری حصے کی تکمیل کر کے اس کو ایک علمہ تصنیف کی صورت میں مرتب کیا جو سلاطین میں چھوٹی ایڈیشن میں اور سلاطین میں بڑی ایڈیشن میں شائع ہوئی یہ اس کے مکمل نظام کا تیسرا حصہ تھا پہلی کتاب میں اور اس میں فرق یہ ہے کہ اس میں کیفیت فطرت اور حیات دنی کے خلاف پرٹا زور دیا ہے اور اس بات کو اشد ضروری قرار دیا ہے کہ امور مذہبی میں اقتدار اعلیٰ مملکت کو حاصل ہونا چاہئے۔ ہابز پر وٹسٹنٹ اور کیتھولک دونوں مذاہب میں مذہبی عہدوں کے تدریجی نظام کا قطعی مخالف تھا جس کی وجہ سے ایک کیتھولک ملک اور جلاوطن مذہبی شاہ پسندوں کے درمیان اس کا قیام خطرے سے خالی نہ تھا۔ باقاعدہ محاسمت اس وقت شروع ہوئی جب اس نے فلسفہ فطرت کو برطرف کر کے ایک سیاسی تصنیف شروع کی یہ اس کی مشہور کتاب (Leviathan) لیویاٹھن ہے جس کو تفصیل نام یہ ہے

“Matter Form, and power of Commonwealth Ecclesiastical)

”and Civil) کتاب سلاطین لندن میں شائع ہوئی یہ کتاب اس زبردست بحری جانور کے نام پر موسوم کی گئی جس کے متعلق کتاب اللہ میں کہا گیا ہے ”زمین پر کوئی جانور اس کے مقابل کا نہیں اور خوف اس کی سرشت میں نہیں“ ہابز مملکت کی مطلق العنان قوت کو اس زبردست جانور سے تشبیہ دیتا ہے اس نے بوڈن اور الحقیو سیوس کے نظریہ اقتدار اعلیٰ کو اس کے انتہائی نتائج تک پہنچا دیا گو ہابز کی بنائے خیال اس کا فلسفہ فطرت اور جماعتی نظام کلیسا تھی۔ اس کا بادشاہ کی قوت کی مطلق العنانی کی سبائے مملکت کی قوت کو مطلق العنان قرار دینا بغیر کسی وجہ مستغنی کے اس پر محمول کر لیا ہے کہ وہ اس تصنیف سے کرامول کے اہل مقبول ہونا چاہتا تھا۔ اپنی کتاب کے آخری حصے میں ہے اس نے بعد میں سلاطین کی لاطینی ایڈیشن ہے

نکال دیا اس نے یہ کہہ دیا تھا کہ جس طرح الزبتھ نے کیتھولک نظام کلیسا کا قلع قمع کر دیا
 تھا اسی طرح پریسبیٹیرین (Presbyterian) فرقے نے اپسکوپلین (Episcopalian)
 فرقے کے اقتدار کو مٹا دیا اور پھر احرار (Independent) کے ہاتھوں خود فنا ہو گیا
 اور ہم پھر شروع کے نصاب کی آزادی پہنچ سکے۔ اس آزادی میں سے کلیسا کی
 شاہ پرست بائیس سے براہین ہو گئے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نوجوان چارلس دوم کی مجلس
 ریاضیات کا عہدہ بائیس سے چھین گیا اور دربار میں اس کا داخلہ بند ہو گیا اس کے
 بعد انگلستان کے حالات میں سکون و استقلال پیدا ہو گیا دو بارہ مملکت میں ایک
 منظم و مستقل قوت موجود ہو گئی جو اپنا اقتدار برت سکتی تھی بائیس کو خیال پیدا ہوا کہ
 اس کے لئے محفوظ ترین بات یہی ہے کہ وہ انگلستان واپس چلا آئے سرما کے
 تحلیف دہ سفر کے بعد وہ ۱۶۵۸ء کے آخر میں انگلستان پہنچا پریس کی کامل آزادی
 سے اس کو بہت فائدہ ہوا اپنی تصانیف کی اشاعت ہو جو ہمیشہ اس کے منظرِ حق
 اب وہ اطمینان سے کر سکتا تھا۔ ۱۶۵۵ء میں اس کی کتاب (De Corpore) شائع
 ہوئی جو اس کی منطق فلسفہ اولیہ نظریات حرکت و مقادیر اور منظر ہر طبیعیہ پر مشتمل ہے
 ۱۶۵۸ء میں (De Homine) شائع ہوئی جو زیادہ تر علم الحرایا کا ایک رسالہ ہے اور
 جس کا خاص مقصد باصرہ کی ماہیت کی توضیح ہے اس کے علاوہ اس میں خلق و ذات
 کی نفسیات کا مختصر سا خاکہ ہے۔ اس دوسرے حصے کا نہ مبادیات قانون کے
 پہلے حصے سے اور نہ یومی ایتھن کے ابتدائی بابوں سے صورت یا مواد کے لحاظ سے
 کوئی مقابلہ ہو سکتا ہے تیسرا حصہ اسی تصنیف پر مشتمل ہے جو اس سے پہلے
 (De Cive) کے عنوان سے شائع ہو چکا تھا اس کو مثال کر کے اس کا تمام نظام
 مکمل ہو جاتا ہے اس کے بعد (Restoration) شاہی بھائی واقعہ پیر ہوئی اور
 بائیس نے بڑی خوشی سے اس کا خیر مقدم کیا اس نے اپنے شاگرد و سابق چارلس دوم
 کے ہاں پھر قرب اور مقبولیت حاصل کر لی اور اس کو بادشاہ سے اکثر تحفوں کا موقع
 بھی ملا تھا اس نے کچھ عیش خاندان میں اپنا بڑھا پاملی انہماک میں گزارا ریاضیات
 اور دینیات کے مسائل میں وہ نہایت سرگرمی سے مشغول رہا اس کی مخالفت کلیسا
 و ہریت کی مراد و خیال کی جاتی تھی اور بائیس کا نفاذ آزاد خیال کا ہم معنی شمار

ہوتا تھا۔ اگرچہ اس کے نظریے کے مطابق مملکت کو کئی اختیار تھا کہ جس طرح کی مذہبی تعلیم چاہے دے لیکن اس نے خود امتدادی اور عقلی پیرائے میں انجیل کی شرح کی اس کے نزدیک ابتدائی عیسائیت صرف اسی اعتقاد کا نام تھا کہ یسوع مسیح ہے اور اس میں کوئی نظریہ کائنات داخل نہیں تھا وہ عذاب ابدی کو باطل سمجھتا تھا اور ارواح بے اجسام کا قائل نہیں تھا لیکن عموماً وہ ہر کچھ کر اسی بات پر آجاتا ہے کہ مذہبی اعتقادات قابل فہم نہیں ہیں اور نصیحت کرتا ہے کہ انہیں بے تغبیہ ہی تسلیم کر لینا چاہئے جس طرح کہ کٹھنوں کو بیچر جیلانے کے نکل لینا بہتر ہے۔ ہابس کی جہانی اور ذہنی قوت بڑی عمر تک قائم رہی اس نے اکانوے برس کی عمر میں ۱۷۹۷ء میں وفات پائی۔

ہابس ایک ذکی اور قوی مفکر ہے عصر جدید میں اس امر میں اس کی کوشش بہترین اور مدلل ہے کہ فخرل سائنس کو تمام ہستی کے علم کی بنا قرار دیا جائے جو نظام اس نے مرتب کیا: جدید زمانے کا عمیق ترین نظام مادیت ہے مزید برآں ہابس کی تصنیفات میں جو وضاحت اور قوت بیان کے لئے ممتاز ہیں منطق اور نفسیات کے متعلق بہت سے دیکھپ اشارات ملتے ہیں اسے انگریزی نفسیات یعنی انگریزی فلسفے کا بانی قرار دے سکتے ہیں لیکن اس کے معاصرین پر اس کے اخلاقیاتی اور سیاسی خیالات کا اثر اس کے دوسرے نظریات کی نسبت بہت زیادہ ہوا اس کی زبردست، گویکٹر فیچریت لوگوں کے لئے تازہ یا نہ فکرتی جس سے ان کے خیالات میں پہچان پیدا ہو گیا نفسیات میں اس نے مدرسیت سے رشتہ منقطع کر دیا جس طرح کو پرنس نے ہئیت میں گیلیلیو نے طبیعیات میں اور ہاروے نے عضویات میں کیا تھا ہابس کو جائز طور پر مخرج تھا کہ اجتماعیات کے بانی ہونے کی حیثیت سے اس کا بھی ان لوگوں کی صف میں شمار ہوتا ہے۔ یہ سائنس جیسا کہ اس نے (De Corpore) کے دیباچے میں لکھا ہے اس کی تصنیف (D'Cine) سے قدیم نہیں علاقیات اور سیاسیات کو نیچریت کی بنا پر قائم کرنے سے اس نے ایک ایسی تحریک کا آغاز کیا جس کو نہایت عمدہ طور پر انیسویں صدی میں ڈارون کی تحریک سے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔

(ب) ابتدائی مفروضات

ہائس کے نزدیک سائنس کچھ تو اور اک حسی اور حافطی کی متقابل ہے اور کچھ دینیات کی احساس اور حافطی کی طرح وہ جزئی مظاہر پر نہیں مشعر جاتی بلکہ ان کی متعلقہ ذریعے سے ان کی توجیہ کرنا چاہتی ہے کیسی وہ علت سے معلول کی طرف جاتی ہے اور کبھی معلول سے علت کی طرف۔ اس سے لازم آتا ہے کہ سائنس کا تعلق صرف اسی شے سے ہو سکتا ہے جو پیدا شدہ یا حادث ہے اسی لئے دینیات جو خدائے سرمد اور لعلیلا و لعلیلا کے متعلق نظریات کا نام ہے اس سے خارج ہے۔ ہائس کتاب ہے کہ خود میرے نزدیک تو سائنس کا مفہوم یہی ہے جسکے دو حصے لوگ سائنس کی کسی دوسری تعریف کو پسند کریں اس کا انھیں اختیار ہے۔ تعریف ایک آزاد اور اختیاری فعل ہے۔ یہ محض ایک نام کے معنی کی شرح ہوتی ہے اور کسی نام کا استعمال ایک اختیاری چیز ہے۔ سائنس اپنی اساسی تصورات کی تعریف سے شروع ہوتی ہے۔ یہ تصورات محسوسات کی تحلیل سے متحقق ہوتے ہیں۔ اساسی تصورات کے اصول کی صحت ثبوت طلب نہیں ہوتی بلکہ محض تعریف طلب ہوتی ہے۔ ایسے بنیادی اصول یہ بھی ہوتے ہیں یعنی کسی خارجی شے سے ان کا ثبوت نہیں دیا جاسکتا اگر ان کی ماہیت یہ نہ ہو تو یہ اصول نہیں ہو سکتے۔ چونکہ یہ ہمارے اپنے رکے ہوئے نام ہوتے ہیں اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اصول خود ہماری پیداوار ہیں۔ اصول سائنس سے نہیں بلکہ مصنوعی ترکیب سے قائم کئے جاتے ہیں یہاں پر صداقت خود ہماری آفرینش ہوتی ہے۔

صحیح معنوں میں اس کی کتاب (De Corpore) نئی لہریں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہائس کس قدر وضاحت سے اصول اولیہ کے قیام کو ایک اختیاری بات سمجھتا ہے اس کی کتاب عناصر قانون سے یہ امر اتنا واضح نہیں ہوتا۔ یہ خیال استخراجی طریقہ کی رد و افروغ ترقی اور اہمیت کا نتیجہ تھا کیونکہ اگر تمام سائنس استخراجی ہے تو استخراج کے مقدمات جو خود دستبرخیز نہیں ہوئے محض اختیاری ہو گئے لیکن یہ سمجھنا آسان نہیں ہے

کہ ہائس کی ان الفاظ سے کیا مراد ہے کہ اصول پر ہی ہوتے ہیں یہ خارجی ثبوت سے بے نیاز ہوتے ہیں اگر محض الفاظ کے معنی جان لینے سے زیادہ کچھ ان کا مطلب ہو سکتا ہے لیکن یہ پر ہی اور بلا واسطہ شور خود ایک ایسا مقدمہ ہے جو محتاج ثبوت ہے یہ ایک قسم کا وہدان یا ہائس کے الفاظ میں ایک تامل ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہائس کہتا ہے کہ ہم محسوسات کی تحلیل سے اصول تک پہنچتے ہیں۔ اگر اصول اسی طرح سے حاصل ہوتے ہیں تو ہم ان کے اختیار کرنے میں آزاد نہیں ہو سکتے۔ اور ان کا ثبوت محض حدود کے معنی بیان کر دینے سے کچھ زیادہ ہی ہونا چاہئے۔ ہائس نے صاف طور پر کہا ہے کہ تحلیل ایک نتیجہ ہے جس میں محسوسات سے اصول یا تعریفات اخذ کی جاتی ہیں یعنی نتائج کے اصول اولیہ خود استدلال سے قائم کئے جاتے ہیں کیونکہ تحلیل سے ان کا ثبوت دیا جاتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اصول کا قیام ایسی سادہ بات نہیں ہے جیسی کہ ہائس کے ان الفاظ سے ظاہر ہوتی ہے کہ اصول ہم نے اپنے اختیار سے وضع کئے ہیں تو

ہائس نے اصول کے قیام میں آزادی و اختیار کو ایک اور طرح سے بھی محدود کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمیں ایک ہی چیز کو ایسے دو نام نہیں دینے چاہئیں جو ایک دوسرے سے متناقض ہوں۔ ہائس سے تمام استدلال یعنی تمام سائنس کا اصل اصول سمجھتا ہے۔ لیکن یہ اصول محض اپنی مرضی سے بے وجہ وضع نہیں کر لیا گیا یہ اپنے انتخاب کی تحدید ہے کیونکہ اگر میں ایک مرتبہ ایک شے کو ایک نام دے چکا تو خواہ مخواہ اپنی مرضی سے اُس کا کوئی دوسرا نام رکھنا جائز نہیں ہو سکتا۔ یہ قاعدہ ہماری ہر تعمیر کے متعلق صحیح ہے۔ ہمارا پہلا قدم محض اختیاری ہو سکتا ہے لیکن اُس کے بعد سب کچھ لازمی طور پر اُس سے متبیین ہو گا۔ اگرچہ ہائس کے اس خیال میں تذبذب اور کھلنی پائی جاتی ہے لیکن یہ اس کے لئے قابل ستائش ہے کہ اس نے علم کے فاعلی اور ترکیبی عنصر کو نمایاں طور پر ظاہر کیا۔ اس خیال کو ڈی کارٹ نے اس طرح پیش کیا تھا نہ لیکن نے اور اسی لئے وہ اُس مقام کو اجمعی طرح واضح نہیں کر سکتے جہاں پر فکر استقرار اور تحلیل سے استخراج کی طرف مڑتا ہے تو

جب ایک مرتبہ ہم تحلیل کے ذریعہ سے اصول اولیہ تک پہنچ جائیں تو دوسرے

قدم یہ ہے کہ ان سے مظاہر کا استخراج کیا جائے ہاں اپنا عام اصول یہ قرار دیتا ہے کہ مظاہر جتنی قدرنا کے ہمارے سامنے پیش آتے ہیں ان سب کی ایک ہی علت ہے اور وہ علت حرکت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس دعوے کے کوئی زیادہ ثبوت دینے کی ضرورت نہیں جو شخص بھی بغیر تعصب کے اس پر غور کرے گا وہ اس کی صحت کو ضرور تسلیم کرے گا۔ اس قضیہ کے بعد کہ تمام تغیر حرکت ہے ہاں ضمناً بہت سے اور قضایا پیش کرتا ہے لیکن یہ نہیں بتاتا کہ ان قضیوں کا آپس میں یا قضیہ اولیہ سے کیا تعلق ہے۔ اس قسم کے قوانین یہ ہیں قانون علت و معلول جس پر اس نے اپنی جبر و اختیار کی کتاب میں بحث کی ہے۔ قانون جمود۔ قانون بقائے مادہ اور قضیہ کہ حرکت ہمیشہ کسی متحرک جسم سے محال ہے پیدا ہوتی ہے۔ صرف ایک جگہ غلیل اور جمود کے قوانین کے ذریعہ سے ہاں اس نے اس قضیہ کو ثابت کرنا چاہا ہے کہ تمام تغیر حرکت ہے۔ اور یہی کہیں کہیں اس نے ان دو قضیوں کے ثبوت دئے ہیں لیکن غور سے دیکھو تو معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کو وہ ثابت کرنا چاہتا ہے اسی کو اپنے ثبوت میں فرض کر لیتا ہے کہ

اس قضیہ کی بنا پر کہ تمام تغیر حرکت ہے اور ان قوانین پر جو کم و بیش اس کے ساتھ وابستہ ہیں ہاں اپنے تمام نظام کی تیسرا استخراجی طریقہ سے کرنے کی کوشش کرتا ہے سب سے پہلے منطق کے لئے یہ لازمی ہے کہ وہ اسلوب فکر و فلسفہ اولیہ یعنی اہم ترین اساسی تصورات کا امتحان کرے اس کے بعد جو میٹری کا یہ کام ہے کہ وہ حرکت کے قوانین ریاضیہ پر بحث کرے اور میکانیات کا موضوع یہ ہے کہ وہ ایک جسم کی حرکت کے دوسرے جسم پر اثرات کو متعین کرے طبیعیات کا کام یہ ہے کہ وہ ان حرکات کا مطالعہ کرے جو اجسام کے ذرات میں واقع ہوئے ہیں اور علم انسان و علم ملکات جنس ہم اب ذہنی علوم کہتے ہیں اس تحقیق کا نام ہے کہ ان حرکات کی کیا کیفیت ہے جو انسانوں کے ذہنوں میں پیدا ہوتی ہے۔ جن سے ان کا باہمی تعلق اور سلوک متعین ہوتا ہے۔ اگر اس نظام کا ارتقا خالص استخراجی طور پر ممکن ہو تا تو چاہئے تھا کہ یہ تمام مختلف شعبے حرکت کے تمام قوانین کے کم و بیش مخصوص اطلاقات ہوتے۔ اور اصول اولیہ سے شروع کر کے ہم بہت ہی کم و زیادہ انسان اور جماعت تک پہنچتے۔ یہ ظاہر ہے کہ

ہائس کا نصب العین بھی سقا۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ خود ہائس اس کا قائل تھا کہ اصول اولیٰ کی آزادانہ تفسیر کچھ خاص کیودر اشتراک کے ساتھ ہی ممکن ہو سکتی ہے اور اس نے اس امر کا بھی اقرار کیا ہے کہ اس کے نظام میں دو مقامات ایسے ہیں جہاں استخراجی استدلال آگے نہیں چل سکتا کیونکہ وہاں ایسے پیچیدہ حالات پیش آتے ہیں کہ کسی ایک طریقہ سے ان کی توجیہ اور توضیح نہیں ہو سکتی اگرچہ ہائس کے نزدیک سائنس کبھی معلول سے علت کی طرف اور کبھی علت سے معلول کی طرف جاتی ہے لیکن اس امر کو پوری وضاحت سے بیان کرتا ہے کہ پوری طرح سے لازمی علم اسی حالت میں حاصل ہوتا ہے جب ہم علت سے معلول کی طرف جاتے ہیں اگرچہ کسی ایک منظرِ زیرِ نظر کو معلول قرار دیں تو اس کی علت کا علم ہمیشہ مشروط ہی رہیگا اس حالت میں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس طریقے سے یہ منظر پیدا ہو سکتا ہے لیکن غافلِ استخراجی طریقے سے اس کا قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ یہ منظر حقیقت میں اسی طرح پیدا ہوا ہے جب ہم منظرِ زیرِ بحث کی حقیقی علتوں کو دریافت کر رہے ہیں تو ہم خود کوئی اصول پیدا نہیں کر رہے بلکہ ان اصولوں کو دریافت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں جن سے فطرت نے اس منظر کی آفرینش میں کام لیا ہے۔ طبیعیات اور ہندسہ و میکانیات میں ہمیں براخلاف پیدا ہوتا ہے جب ہم میکانیات سے طبیعیات کی طرف آتے ہیں تو ہمارا غافلِ استخراجی عمل یہاں پر رک جاتا ہے اور رہیں دیکھنا پڑتا ہے کہ کون سے منظر حقیقت میں ظہور پذیر ہوتے ہیں اور پھر ان منظر حقیقی کی تحلیل سے ہم اپنے مفروضات قائم کر سکتے ہیں اب سوال یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ منطبق فلسفہ اولیہ ہندسہ اور میکانیات کے اساسی مفروضات بھی کہیں طبیعیات کے مائل تو نہیں اس حالت میں ان کے مفروضات بھی قطعی اور مطلق نہیں بلکہ محض مشروط ہونگے اس امر سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ کہ خود وہ اصول بھی صرف تحلیل سے دریافت ہو سکتے ہیں جو

دوسرا مقام جہاں ہائس کے استخراجی نظام کی ارتقائی رُخِ خاص رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے اور وہ حالات کی بڑھتی ہوئی پیچیدگی کے سلجھانے کے لئے ناگہانی ثابت ہوتا ہے، علومِ ذہنیہ کا آغاز ہے۔ ہائس کہتا ہے کہ طبیعیات اور میکانیات کے قوانین سے استخراج، نفسی حرکات کی علتوں کی دریافت کرنے کا واحد طریقہ

نہیں ہر شخص اپنی ذات کے مشاہدے سے ان اصول کو دریافت کر سکتا ہے یعنی ان انسانی تاثرات اور جذبات اور میلانات کو معلوم کر سکتا ہے جو فلسفہ جماعت کی بنیاد ہیں لہذا استخراجات کے اس طویل سلسلے سے جو ہندسہ سے شروع کر کے میکائنا اور طبیعیات میں سے ہو کر گذرتا ہے، فلسفہ جماعت تک پہنچنا لازمی نہیں ہم شاہدہ ذات سے استقراء بھی براہ راست اس تک پہنچ سکتے اور ان مشاہدات کو نئے استخراجات کے مقدمات بنا سکتے ہیں

ہاں اس نے یہاں تجزیاتی نفسیات کی، مادی فطرت کی سائنس سے جداگانہ حیثیت کو تسلیم کیا ہے۔ اس کے لئے اس امر کی طرف توجہ دلانے کی ایک خالی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کیونکہ وہ خود ہندسہ و طبیعیات وغیرہ سے پہلے نفسیات اور فلسفہ فطرت پر اپنی تصانیف شائع کر چکا تھا، جن میں اس کے نظام کے مطابق بعد میں آنا چاہئے تھا۔ اسے چاہئے تھا کہ وہ ایک قدم اس سے اور آگے بڑھتا کیونکہ طبیعی پہلو سے استخراجات جن چیزوں کی توجیہ ہو سکتی ہے وہ صرف وہ عضویاتی واقعات ہیں جو ذہنی مظاہر کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ شعور کے مظاہر ہونے کی حیثیت سے ذہنی مظاہر صرف استقراء یعنی مشاہدہ ذات کے ذریعے سے معلوم ہو سکتے ہیں اس لئے اس کی استخراجی عمل کے راستے میں یہ اس سے بہت بڑی رکاوٹ ہے جتنی کہ ہاں خیال کرتا تھا

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں پہلو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں میکائنا سے طبیعیات کی طرف جاتے ہوئے جس وجہ سے استخراج کا تسلسل ٹوٹ جاتا ہے وہ یہ ہے کہ طبیعی مظاہر کو خارجی صفات کے طور پر ہمارے سامنے آتے ہیں لیکن حقیقت میں ان کا ادراک ہمیں نفس مد رک کی وجہ سے ہوتا ہے لہذا طبیعیات کا مواد ہمارے لئے براہ راست صرف نفسی مظاہر کی حیثیت رکھتا ہے جس کی خارجی علت دریافت طلب ہے اور ہاں اس کے مفروضات کے مطابق یہ علت صرف حرکت ہی ہو سکتی ہے دونوں جگہ ذہنی مظاہر ہی سے اس کے نظام کی بحسب انیت اور اس کا تسلسل ٹوٹ جاتا ہے

(ج)

اپنے اس اساسی اصول کی مطابقت میں، کہ تمام تغیر حرکت ہے، ہاں کہتا ہے کہ تمام علم کا موضوع مادی اجسام ہیں ہر شخص یہ جان سکتا ہے کہ جسم سے مراد وہ وجود ہے جو ہمارے خیال سے آزاد ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے اور جو گھبراتا ہے ہم سے آزاد ہونے کی حیثیت سے اس کو جوہر کہتے ہیں جسم اور جوہر ایک ہی شے کے دو نام ہیں اس کے نزدیک غیر مادی جوہر ایک متناقض بات ہے لیکن جسم اور جوہر کا ادراک ہمیں براہ راست نہیں بلکہ عقل کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے ہم کو براہ راست صرف صفات یا اعراض کا ادراک ہوتا ہے۔ جوہر فی نفسہ ہمیں درک نہیں ہوتا اگرچہ ہم ان صفات سے یہ نتیجہ لگاتے ہیں کہ کوئی جوہر ان کا محل ہے جسم کے اصلی خواص صرف دو ہیں امتداد اور حرکت۔ باقی تمام صفات نفسی مظاہر ہیں جو صرف شعور میں واقع ہوتے ہیں ہاں کے نزدیک زمان و مکان کی حیثیت بھی محض نفسی ہے ان تمام تصورات کو وہ زمان و مکان کے تحت میں سمجھتا ہے جو اجسام کے امتداد اور حرکت سے ہم تک پیدا ہوتے ہیں اور جو تمام اجسام کے ناپید ہو جانا پر بھی ہم میں باقی رہ سکتے ہیں ۛ

ان تمام خیالات کی یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ ہاں نے ماہیت اشیا کے علم کو ناقابل حصول سمجھ کر حرکت کر دیا اور صرف صفات اشیا پر جہاں تک کہ وہ ادراک حسی کی مدد سے قابل فہم ہو سکتی ہیں، غور و فکر کیا۔ ہاں اس سے خوب آگاہ تھا کہ کسی چیز کا ہمارے لئے درک یا معلوم ہونا ہی ایک حکیم کے لئے عجیب ترین امر ہے تمام مظاہر ہیں جو ہمارے پیش نظر ہوتے ہیں کسی چیز کا ظہور ہی ایک نہایت حیرت انگیز بات ہے اگر ظہور راست ہی کے ذریعے سے ہم اشیا کا علم حاصل کرتے ہیں تو ہم کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس ہی وہ اصل ہے جس سے ہم علم اشیا کے اصول سے واقف ہوتے ہیں اور ہمارا تمام علم اسی سے مشتق ہے اور جس کی علتوں کی تلاش کو ہم سوائے خود نفس میں کے اور کسی ظہر

سے شروع نہیں کر سکتے تو

یہاں پر شعور بدرک کو تمام علم کا لفظ آغاز اور مبداء تسلیم کیا گیا ہے اور اس سے ذہن ڈیکارٹ کے اس مقولے کی طرف منتقل ہوتا ہے کہ مجھے شعور ہے اس لئے میں ہوں۔ ڈیوینز اور ناٹورپ نے اس کی بنا پر یقیناً نکالا ہے کہ ہابس کا فلسفہ صحیح معنوں میں مادیت ہے لیکن حقیقت امر یہ ہے کہ ہابس کو ہم اسی حد تک مادی کہہ سکتے ہیں جس حد تک کہ وہ اپنے اساسی اصول و تعریفات سے استخراجی استدلال کرتا ہے جن میں پر وہ اپنے اس اصول سے کہ تمام تغیر حرکت ہے کوئی مزید نتائج نہیں نکال سکتا اور اس کا استخراجی عمل رک جاتا ہے وہیں پر اس کی مادیت بھی ختم ہو جاتی ہے یہ امر یقینی ہے کہ خود ہابس ایک خالص استخراجی نظام کا خواہشمند تھا لیکن اس میں بھی قطعاً کوئی شک نہیں کہ وہ اپنے اس لضب العین کو حاصل نہ کر سکا اور اس کے ناقابل حصول ہونے سے بھی وہ خوب واقف تھا۔ لہذا یہ بحث کہ ہابس کو مادی کہیں یا نہ کہیں محض ایک لفظی بحث رہ جاتی ہے۔ اڈون لارسن نے ہابس پر جو رسالہ لکھا ہے اسلوب کوپن ہاگن کا فلسفہ صفحہ ۱۸۱ اس میں اس نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ہابس محض اپنے اسلوب فکر میں مادی تھا کیونکہ اس کے نزدیک علم انسانی میں صرف حرکت کی توجیہ کی قابلیت ہے لیکن اس نے مادی بالعد الطبیعیات کو پیش کرنے کی کبھی کوشش نہیں کی لیکن میری رائے میں اسلوب اور نظام کی اس تیز سے خود ہابس نا آشنا تھا اور اس کی ادعا نیست کبھی اس فرق کو قبول نہ کرتی اس کا عام مفروضہ یہی تھا کہ اشیا ویسی ہی ہیں جیسی کہ ہماری تعریفات سے متین ہوتی ہیں ہابس ویسا ہی ہے جیسا کہ ڈیکارٹ روحی ہے ہر دو کے نظریات میں تناقض پایا جاتا ہے لیکن ان میں سے کوئی بھی خود ان متناقضات سے آگاہ نہیں تھا

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہابس اس امر کی اہمیت اور دقت کو بڑے زور و شور سے واضح کرنے کے بعد کہ کسی چیز کا ہمارے لئے معروض ہونا کس قدر اہم مسئلہ ہے نہایت اطمینان سے ادراک حسی کی طرف عبور کر جاتا ہے اور تمام علم کے اس اصل اصول کی توجیہ اپنے اصول اولیہ کی روشنی میں کرتا ہے اور کہتا ہے کہ چونکہ تمام تغیر حرکت ہے اس لئے ادراک حسی بھی جو تغیر سے پیدا ہوتا ہے لازماً حرکت ہے جس بھی

محسوس کرنے والے کے اندر ایک حرکت کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی اور ٹیکارٹ پر اصرار کرتے ہوئے جو کچھ اس نے حس کے متعلق کہا ہے وہی عام شعور کے متعلق کہتا ہے اس لئے ہابس کے نزدیک نفسیات بھی نظریہ حرکت کا ایک شعبہ ہے جہاں پر وہ ہمیں بھی قیصر کرتا ہے کہ اصل حرکت اور ہے اور ہمارے لئے اس کا ظہور اور، مثلاً جہاں وہ صفات حسیہ کی نفسیت پر زور دیتا ہے وہاں بھی وہ کہتا ہے کہ ہمارے تاثرات اور احساسات میں جو شے حقیقت میں موجود ہوتی ہے وہ حرکت ہی ہے مثلاً لذت کی اصل حقیقت سوا اس کے کچھ نہیں کہ وہ قلب کی ایک حرکت ہے۔ ظہور تصور تاثر اور شعور ہابس کے نزدیک جب وہ استخراجاً استدلال کرتا ہے محض ظاہری اور اعتباری ہیں لیکن اس اعتباری ظہور سے ایک بڑا دقیق مسئلہ پیدا ہوتا ہے کیونکہ ہابس کے نظریہ کے مطابق حرکت سے صرف حرکت پیدا ہوتی ہے اور یہاں پر یہ عقدہ لائیکل باقی رہتا ہے کہ اس سلسلہ حرکات میں کسی ایک مقام پر حرکت کے علاوہ وہ منظر ہے ہم شعور کہتے ہیں کیسے وجود میں آتا ہے ؟

ہابس کے فلسفہ کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ اس نے نظریہ مادیت کے حدود اور اس کی کمزوریوں کو نہایت اچھی طرح سے واضح کر دیا ہے۔ اس کا زبردست استخراجی انداز فکر اس کو اس مقام تک لے گیا جہاں سے آگے بڑھنا اس کے لئے ناممکن تھا اس کے بعد کی مادیت کو ثابت کرنے کی کوئی کوشش اس قدر واضح اور غیر جانب دار نہیں اس طرح سے اس نے اس مسئلہ کو واضح کرنے میں عینہ ددی ہے جو ایک نہایت مستقل اہمیت رکھتی ہے کہ نظام ہستی میں منطقی بہر نفسی کا کیا مقام ہے کسی نظام فکر کی کامل موافقت داخل اور بے متناقض ضروری سمجھی جاتی ہے ؟

ہابس کی طبیعیات کے سلسلہ میں ہم یہاں صرف اتنا ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ ٹیکارٹ کی طرح وہ تلا کا قائل نہیں تھا۔ بلکہ اس کا خیال یہ تھا کہ اجزائے لاتیجزری سیال ایتموں میں حرکت کرتے ہیں اور گینڈی کی طرح وہ اس بات کو نہیں مانتا تھا کہ حرکت جب سکون میں تبدیل ہوتی ہے تو معدوم ہو جاتی ہے اس کے نزدیک زمان و مکان نہایت چھوٹے اجزاء سے مرکب ہیں اور جو کچھ ہمارے تجربہ میں آ سکتا

ہے یا ہذا اس سے باریک تر میں زمان و مکان کے ان نہایت چھوٹے اجزائیں وہی حرکت میلان کی صورتیں پائی جاتی ہے جب اس میلان حرکت کو کوئی دوسرا مساوی القوت میلان حرکت خارج ہوتا ہے اس حالت میں بھی وہ حرکت ناپید نہیں ہوتی بلکہ دہاؤ کی صورت اختیار کر لیتا ہے اس تصور کی مدد سے ہائیس جو کسینڈی کی طرح کیلیلیو سے متاثر ہے ڈیکارٹ کی نسبت بہت زیادہ مادہ کے تسلسل کو ثابت کرتا ہے کہ

(۷) علم کے حدود۔ ایمان اور علم۔

ہائیس کے نزدیک جو تصور بھی قائم کر سکیں وہ محدود ہوگا۔ اس لئے لامحدود کا علم نہیں ہو سکتا۔ جب ہم سرمدی اور لامحدود اس قسم کے الفاظ میں تو ہمیں مہلات کے لئے تیار رہنا چاہئے۔ لامحدود کا لفظ محض ایک سببی حد ہے جس کا اطلاق وہاں ہوتا ہے جہاں ہم کوئی حد و قائم نہ کر سکیں۔ اس لفظ سے کسی وجود کی کوئی صفت ظاہر نہیں ہوتی بلکہ ہمارے نفوس کا عجز ظاہر ہوتا ہے۔ اس لفظ سے ہم اپنے حدود کا اظہار کرتے ہیں اور کسی ہستی کی کوئی ترجیحی صفت اس سے ظاہر نہیں ہوتی۔ برخلاف اس کے ڈیکارٹ کے لئے لامحدود ایک ایجابی تصور ہے اور محدود کا تصور لامحدود کی تحدید سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ مخالفانہ دو مفکرین کے نظریات حیات کے اختلاف کو بہت اچھی طرح واضح کرتا ہے کہ

جس طرح لامحدود کا کوئی علم نہیں ہو سکتا اسی طرح کائنات کا بحیثیت مجموعی کوئی علم نہیں ہو سکتا کائنات کے متعلق چند ہی سوالات کئے جاسکتے ہیں اور ان میں سے کسی کا جواب نہیں دیا جاسکتا۔ سائنس کائنات کے آغاز اُس کے زمانہ قیام اور اس کے حجم وغیرہ کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتی۔ آغاز اشیا کا علم یعنی حکمت کا شروع اولین اصل دینیات کے لئے وقف ہے جس طرح کہ بنی اسرائیل میں فصل کا پہلا پھل پر وہتوں کی خدمت میں پیش کیا جاتا تھا۔ اپنی تصنیف دی کارپورس ہائیس نے ہمیں خیالات کا اظہار کیا ہے وہ کہتا ہے کہ ہم علت و معلول کے سلسلہ کو اس طرح سے منسلک نہیں کر سکتے کہ ہم یقینی طور پر جان سکیں کہ اس سے آگے بڑھنا ناممکن ہے کیونکہ اگر ہم ایک علت اولیٰ

کو فرض بھی کر لیں تو یہ علت ادنیٰ غیر متحرک نہیں ہو سکتی کیونکہ حرکتی خود متحرک نہیں ہے وہ دوسرے کو کیسے حرکت دے سکتی ہے۔ اس لئے جہاں کہیں بھی ہم مہر جائیں وہاں جو ہستی ہوگی اس میں بھی سرمدی حرکت ہوگی۔ اس خیال میں فی نفسہ کوئی تناقض نہیں ہے کہ دنیا کا کوئی آغاز نہیں اس لئے ہاں کہتا ہے کہ میں کہی ان لوگوں کی تعریف نہیں کر سکتا جو یہ لاف مارتے ہیں کہ انھوں نے فطری اشیاء سے اخذ کردہ دلائل سے ثابت کر دیا ہے کہ کائنات کا ایک آغاز بھی تھا۔ لیکن جس طریقہ سے اس نے فلسفہ جماعت میں اپنے خیالات کو ظاہر کیا ہے وہ اس سے بالکل برعکس ہے۔ یہاں پر وہ یہ تو تسلیم کرتا ہے کہ خدا کی ہستی ناقابل فہم ہے لیکن کائنات سے استدلالاً خدا کی طرف جانے میں اس کو کوئی وقت محسوس نہیں ہوتی۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ہم علت و معلول کے سلسلہ میں پوری طرح پیچھے ہٹ سکیں تو ہم لازماً ایک ایسی سرمدی علت تک پہنچیں گے جو خود کسی دوسری علت کی معلول نہیں۔ تاہم فطری دلائل نہیں بلکہ عمل اغراض انسان کو فطری مذہب کی طرف رہنمائی کرتے ہیں کیونکہ انسان اپنی کمزوری اور محتاجی کے سبب خدا کے سامنے تسلیم خم کرتا ہے۔ ہاں اس کی لقائیف میں تناقض اس لئے اور بھی حیرت انگیز ہے کہ اس امر سے اس کی توجیہ نہیں ہو سکتی کہ فلسفہ قانون پر اس کی کتابیں اس کی تصنیف دیو کا پروردے پہلے لکھی گئیں کیونکہ دیکارٹ کے خلاف اس نے جو اعتراضات کئے جو قرینا اتنی نامانوس تھے کہ جب اس کی کتاب (D. Dive) تصنیف ہوئی تھی وہ صاف طور پر یہ کہتا ہے کہ تخلیق کائنات کا کوئی ثبوت نہیں مل سکتا۔ اس تناقض کی صرف یہی توجیہ ہو سکتی ہے کہ عملی اغراض سے ہاں نے اپنی سیاسی لقائیف میں عقلی دلائل کو اس سے بہت زیادہ اہمیت دیدی جتنا کہ اس کو حق حاصل تھا۔ لیکن اس خیال کو وہ ہمیشہ غیر متنازع طور پر پیش کرتا رہا کہ ہم خدا کا کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ اس لحاظ سے ہماری مثال اس اندھے آدمی کی ہے جو آگ کے قریب بیٹھا ہوا اپنے آپ کو گرم کر رہا ہے لیکن اس گرمی کی علت کا وہ کوئی تصور قائم نہیں کر سکتا، اپنے صفات اور حالات کو یہیں خدا کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہئے ہماری لذت اور فہم اور ارادہ کسی کا خدا پر اطلاق نہیں ہو سکتا کیونکہ ان سب کے اگر کچھ معنی ہو سکیں تو ان کا وجود

صرف ایک محدود ہستی میں ہو سکتا ہے۔ خدا کے متعلق صرف سلبی تفصیلی اور غیر مبین الفاظ استعمال ہو سکتے ہیں۔ جس سے ہماری اطاعت اور خدا کی حمد و ترغیب ہوتی ہے لیکن یہ صفات خود خدا کی ذات کے تعینات نہیں۔ خدا کو اگر ہم غیر مادی کہیں تو اس اصطلاح سے بھی صرف ادب کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ جب ہر موجود شے مادی ہے تو خدا کو بھی مادی ہونا چاہئے اور قدیم علمائے کلیسا اس کے قائل تھے۔ فطری مذہب نامکانی ہے کیونکہ عقل ناقص ہے اور جذبات قوی ہیں۔ اسی لئے وحی کی ضرورت ہے۔ لیکن اس بحث کا صحیح مقام فلسفہ مملکت ہے۔ کیونکہ انسان کے فہم سے بالاتر ہونے کی وجہ سے صرف منقولات اور سند سے اس کی شہادت مل سکتی ہے اور کوئی شخص ایسی حالتیں مند ہو سکتا ہے جبکہ وہ معجزات کر سکے اب چونکہ معجزات کا زائد زائد کیا ہے اس لئے تمام ایسی مسائل کا فیصلہ صرف مملکت ہی کر سکتی ہے مذہب فلسفہ نہیں ہے بلکہ قانون ہے وہ بحث نہیں چاہتا بلکہ اطاعت چاہتا ہے۔

نفسیات

ہاں نفسیات کے اُن عظیم الشان محققین میں سے سب سے پہلا شخص ہے جو انگریزی فلسفہ کے لئے بائو ناز ہیں۔ اپنی تیز فہمی اور نہایت رسی اور عناصر منظر ہر کی تلاش میں ایک غیر معمولی بصیرت کی وجہ سے اس نے ذہنی منظر ہر کی توجہ میں نہایت مفید کام کیا۔ اصل میں اس کا مقصد یہ تھا کہ اخلاقیات اور سیاسیات کی ایک تجربی اساس قائم کرے یہی نتیجہ اس کو نفسیات کی طرف لائی لیکن اس کی نفسیاتی تحقیق اس کی خوبی تشریح کی وجہ سے آزادانہ حیثیت سے بھی ایک نہایت دلچسپ اور مفید چیز ہے ہم سب سے پہلے ہاں کے عضویاتی نظریہ پر غور کریں گے جہاں تک کہ شعور کے تصور سے اس کا تعلق ہے اس کے نزدیک خارجی دنیا کا ہر منظر سوائے حرکت کے کچھ نہیں۔ جب یہ حرکت آلات حس اور اعصاب کے ذریعہ سے دماغ تک پہنچتی ہے اور دماغ سے دل کی طرف جاتی ہے تو وہاں اس کو ایک مخالف حرکت کا سامنا ہوتا ہے کیونکہ اندرونی اعضا خود بھی ہمیشہ ایک خاص حرکت کی حالت میں

ہوتے ہیں۔ اس مخالف حرکت کی وجہ سے جو ایک لحاظ سے خارج کی طرف ایک کوشش ہے ہم اپنے حسی اور اکات کا مقام خارجی دنیا میں متعین کرتے ہیں۔ اب اس نے اس کی کوئی توجیہ نہیں کی کہ اس اندرونی غل اور رد و عمل کا حقیقی اور باہمی ربط کیا ہے یہ ظاہر ہے کہ ڈیکارٹ کی نسبت اب اس قدیم اور مدری عضویات سے زیادہ قریب ہے کیونکہ وہ قلب کو احساس کا مقام سمجھتا ہے۔ بلاشبہ اس خیال کی وجہ یہ ہے کہ احساسات کے ساتھ تاثر کے جذباتی اثرات بھی وابستہ ہوتے ہیں جن میں دل کی حرکت کا ایک بہت بڑا حصہ ہے۔ زندگی کی اصل دل ہی میں ہے اور جس طرح خارجی شے سے زندگی کی حرکت یا بالفاظ دیگر خون کی حرکت متاثر ہوتی ہے اسی سے لذت یا الم کا احساس ہوتا ہے اگر وہ خارجی شے جو حرکت خونی ہو تو لذت پیدا ہوتی ہے اور اگر مخالف ہو تو الم۔ اسی سلسلہ میں ایک غیر ارادی کوشش یہ ہوتی ہے کہ لذت آفریں شے کو ہائی نکھ جائے اور الم آفریں حرکت کو روک دیا جائے جنہیں کی حرکات میں بھی یہ کوشش محسوس ہوتی ہے۔

اب اس کے نزدیک دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے وہ حرکت ہی ہے۔ ظاہر بھی حرکت ہے اور باطن بھی حرکت۔ اسی لئے صفات حسیہ کی نفیت بھی اب اس کے نزدیک اس کے فلسفہ حرکت کا ایک لازمی نتیجہ ہے لیکن وہ یہ کوشش کرتا ہے کہ صفات حسیہ کی نفیت کو نہ صرف استخراج بلکہ استقرار سے بھی ثابت کرے مثلاً وہ کہتا ہے کہ ہم اشیاء کی شبیہوں کو ان مقامات پر بھی دیکھتے ہیں جہاں وہ نہیں ہیں مثلاً عکس میں خواب میں اور حواس کے دعو کوں میں مختلف لوگوں کو ایک ہی شے مختلف رنگات کی سلام ہوتی ہے بعض اوقات ہم ایک شے کو دو دیکھتے ہیں آئینہ پر اگر چٹ پڑے یا عضو بھری پر اگر دباؤ پڑے تو روشنی محسوس ہوتی ہے حالانکہ حقیقت میں کوئی خارجی روشنی وہاں نہیں ہوتی۔ ان سب واقعات سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ہمارے محسوسات ہمیشہ دماغ اور اعصاب کی حرکات کے منظر ہوتے ہیں اور فی نفسہ ابھی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔

اگر کوئی شے حسی اپنا کوئی اثر بھی پڑے بغیر معدوم ہو جائے تو صحیح معنوں میں کوئی حسی ادراک پیدا نہیں ہوگا۔ فقط ایک گریز یا دہمی سی شکل سامنے آئیگی اور ناپید

جو باہمی صحیح مغز میں جسے احساس کہہ سکتے ہیں وہ ایک تفسیر یا اشارہ کے متعلق ایک حکم ہو تا ہے
 جہت بیجاات کے مقابلہ سے عالم ہوتا ہے۔ لہذا احساس میں حافظہ اور مقابلہ شرط مقدم
 ہے۔ احساسات ایک دوسرے سے قابل تمیز ہونے چاہئیں اس لئے احساس
 کے لئے یہ ایک شرط لازم ہے کہ جہت بیجاات حس بدلتے ہیں۔ اگر تہج ہمیشہ کلیتہً
 یکساں ہو تو کسی قسم کا احساس پیدا نہ ہو گا۔ اگر کوئی شخص بغیر حرکت کے ایک ہی شے
 کی طرف ٹھکل لگا کر دیکھتا رہے تو وہ اُس شے کے متعلق اسی طرح بے احساس ہو جائیگا
 جس طرح میں اپنی بازو کی ٹہنیوں کے متعلق بے احساس ہوں باوجود اس کے کہ وہ
 ایک بڑے حساس غلاف میں لپیٹی ہوئی ہیں ہر وقت کسی ایک ہی شے کو محسوس
 کرتا اور کسی شے کو محسوس نہ کرتا قریباً قریباً ایک ہی بات ہے ہم دیکھ چکے ہیں
 کہ یہ ہا بس کے تمام فلسفہ کا لفظ آغاز ہے کہ تغیر کے بغیر کوئی احساس پیدا نہیں ہو سکتا
 یہیں سے شروع کر کے اور اس تفسیر کے ذریعے سے کہ تمام تغیر حرکت ہے وہ اپنے فلسفہ
 حرکت پر پہنچا لیکن اس فلسفہ حرکت سے احساس کی طرف واپس آنا مشکل ہو گیا
 لیکن اس وقت کا اس کو پوری طرح کبھی احساس نہیں ہوا اس لئے کوئی تعجب نہیں
 ہے کہ اس نے بڑے زور شور سے اس خیال کو پیش کیا کہ ہا بس کے لئے کسی شے
 کا مدرک ہونا ہی ایک نہایت حیرت انگیز منظر ہے اُس کے تمام فلسفہ کا مدار
 اسی پر ہے اور اسی کی رو سے وہ کبھی احساس کی عقلیں اور کبھی ہا بس کے معلومات
 کو مرتب کرتا ہے؛

جس طرح سے مختلف حسی تہجیات ایک دوسرے کو دھندلا کر دیتے ہیں
 اسی طرح حافظہ کی شکلیں جو حقیقت میں احساسات ہی ہیں جو اپنے معروضات کے خیالات
 میں کمزور ہو گئے ہیں تازہ حسی تہجیات سے ان میں اور دھندلا پن آ جاتا ہے حوالت
 میں جہاں اس طرح کے نئے تہجیات خارج سے نہیں آنے حافظہ کی شکلیں موجود تہجیات
 کی منظر معلوم ہوتی ہیں اور ان کے ساتھ ایسے صفات وابستہ ہونے لگتی ہیں جو
 دوسرے تصورات افذ کردہ ہیں۔ حافظہ کی شکلیں لوائین معینہ کے تحت پیدا
 ہوتی ہیں اصلی حسی ارتسامات جس ترتیب میں یکے بعد دیگر واقع ہوئے تھے حافظہ
 میں بھی وہ اُسی ترتیب میں موجود ہوتے ہیں۔ دماغ کی حرکات ایک دوسرے

سے اس طرح مربوط ہوتے ہیں کہ ان میں سے ایک کی تکرار دوسروں کو قوت تو اس
سے ساتھ لے آتی ہے جس طرح کسی عکس پر اگر متحرک اسبابی موجود ہو اور میں اس
کے کنارے کو اپنی انگلی سے چمکوا کر اگلی کو آگے بڑھاتا جاؤں تو پانی کا کچھ حصہ انگلی کے
پیمپے پیچھے خود بخود چلا جائیگا اسی طرح مبلغ (Andrew) کے تصور سے پطرس کا تصور
میرے دل میں پیدا ہو سکتا ہے اور پطرس سے پتھر کا خیال میرے دل میں آ سکتا ہے
یہ وہی قانون ہے جسے نفسیات جدیدہ میں قانون تغارب کہتے ہیں لیکن ہابس فکری کے
قانون پر بھی اتنا ہی زور دیتا ہے تصورات کا سلسلہ صرف اصلی حسی ارتسامات کے
رابطہ ہی کے مطابق نہیں جلتا بلکہ تاثرات اور جذبات سے بھی اس کی سمت معین
ہوتی ہے۔ ہمارے خیالات میں ایک مخصوص سلسلہ اور رابطہ اس وجہ سے پیدا
ہوتا ہے کہ ہم ہر وقت ایک مقصد کے حصول میں کو نشان ہوتے ہیں اور ہم اس
مقصد کے حصول کے ذرائع کی تلاش ہوتی ہے۔ متواتر ایک مقصد کو مد نظر رکھنے سے
ہمارے افکار میں ایک نظام پیدا ہو جاتا ہے خواب میں صرف یہی بات نہیں ہوتی کہ
خارجی تنجبات کے بغیر محسوسات پیدا ہوتے ہیں بلکہ ایک بڑا فوق خواب اور
بیداری میں یہ بھی ہے کہ خواب کے محسوسات میں کسی ایک مقصد کا شعور نہیں
ہوتا خواب کے تصورات میں جوتوں پایا جاتا ہے وہ اسی سے قابل فہم ہو جاتا
ہے۔ ہابس کے نزدیک زبان کی ابتدائی کافی توجیہ اس امر سے نہیں ہو سکتی کہ
غیر ارادی طور پر کسی ایک شے سے انسان پر کوئی اثر ہوتا ہے اور اس اثر کو وہ کسی
آواز یا عمل سے ظاہر کرتا ہے جس سے اس احساس کا اظہار ہو جائے۔ ہابس
کے نزدیک جیسا کہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں زبان ارادۃ اپنی مرضی سے اشیا
کے کچھ نام رکھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ لوگ کسی شے کے لئے اسی طرح ایک نشان
تجویز کر لیتے ہیں جس طرح جہاز راں سمندریں سے گزرتے ہوئے ایک چٹان کو دیکھ
کر ذہن نشین کر لیتا ہے تاکہ وہاں سے گزرنا ہو تو اس نشانی سے اس مقام کا اندازہ ہو سکے
الفاظ پہلے خود ایک فرد کے لئے اشیا کو پہچاننے کی علامت ہوتے ہیں پشتر اس
کے کہ وہ ایک ایسی نشانی بن سکیں جس کے ذریعہ سے وہ دوسروں سے تبادلۂ خیال
کر سکے اور جب تک تبادلۂ خیال کی علامتیں پیدا نہیں ہو جاتیں قائم نہیں

ہو سکتی۔ اس نظریہ میں ہابس کی نفسیات لفظ شعوری استدلال اور انتخاب کو بہت کچھ منسوب کر دیتی ہے اُس کا نظریہ بتلاف لفظ کی توجہ کے لئے زیادہ قدرتی اور زیادہ صحیح ہے ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اپنی مرضی سے نام رکھنے کا نظریہ اس کی علیحدگی بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اُسی کے ذریعے سے اس کا خیال ہے کہ اصول اولیہ اور تعریفات ممکن ہوتے ہیں اور جب اس طرح کی اساس قائم ہو جائے تو ہابس کے نزدیک تمام تفکر اور استدلال صرف اسماء کی جمع یا تفریق کا نام ہے، وہ تمام استدلال کو اشتیاق کا جبر و مقابلہ بتانا چاہتا ہے۔ مثلاً ایک تفسیر میں اسی امر کا انہار ہوتا ہے کہ اکاب مد کی نفس اور تعبیر وہی ہے جو دوسری مد کی ہے۔ چونکہ ہابس کو تصورات کے غیر ارادی ایلتاف میں مماثلت کی اہمیت کا بھی احساس نہیں ہوا اس لئے وہ صحیح طور پر اپنے اصول فکر کے مطابق تفکر کے اس مطلقاً خارجی تصور پر رک گیا۔ لیکن یہ تصور اس کے استخراجی میلان کے بالکل مطابق ہے جیسا پہلے ذکر ہو چکا عمل حیات کے مد یا مانع ہونے سے لذت اور الم کا بڑا تعلق ہے انسان کے اندر مختلف ذات کا جذبہ سب سے زیادہ اساسی جذبہ ہے اسی جذبہ کی تسکین یا عدم تسکین سے لذت یا الم پیدا ہوتا ہے۔ جب ہمیں بہت سے تجربات حاصل ہو چکے ہیں اور مستقبل کے متعلق تصورات کا پیدا کرنا ممکن ہو جاتا ہے تو پیچیدہ تاثرات ظہور میں آتے ہیں۔ ہابس کے نزدیک ان تمام تاثرات کی علت اولی اور علت غائی قوت یا عجز کا احساس ہے۔ اگر ہم کسی ایسی چیز سے لذت حاصل کرتا ہوں جس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ میں مستقبل میں بھی اس سے لذت حاصل کر سکتا ہوں تو اس لذت میں یہ بات پنہاں ہے کہ مجھ میں اُس کے حصول کی قوت ہے یہ قوت خود میری ذہنی یا جسمانی قوت ہو سکتی ہے یا اُن دوستوں کی قوت جن کی مدد پر مجھ کو پھر دس ہے یا کسی صاحب اقتدار کی قوت میں جس کی مخالفت محسوس کروں۔ یہ ممکن ہے کہ وہ قوت جس کی وجہ سے میں مستقبل کے تصور سے لذت اندوز ہوتا ہوں خدائی کے ہاتھوں میں ہو۔ تکلیف کا احساس مستقبل میں اسباب خیر ہیا کرنے یا آلام سے نجات حاصل کرنے کے متعلق عدم قوت کے تصور سے پیدا ہوتا ہے تمام انسانوں کی زندگی ایک مسلسل

اور بیتاب سہمی لائقوت ہے جسکا خاتمہ صرف موت ہی کر سکتی ہے۔ ہم اکثر اپنی موجودہ لذت سے زیادہ کے متوقع نہیں ہوتے لیکن جتنی وہیں حاصل ہے اس کو مضبوطی سے قابو میں رکھنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں انسان کے اندر خاص تاثرات اسی ستانج اور منافست سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس دوڑ میں جو دوسروں سے آگے نکل جاتے ہیں انھیں تکبر و انبساط کا احساس ہوتا ہے اور جو پیچھے رہ جاتے ہیں ان میں عجز کا احساس پیدا ہوتا ہے جب کوئی شخص ایسی پیہراہ ہے تو وہ اُسید محسوس کرتا ہے۔ جب وہ تھک جاتا ہے تو ایس پو جاتا ہے۔ جب کوئی غیر معمولی رکاوٹ پیش آتی ہے تو غصہ پیدا ہوتا ہے اور اگر کسی سخت مشکل پر غالب آجائیں تو غرور کا احساس ہوتا ہے خود یک دیک ٹھوکر کھا جائیں تو رو پڑتے ہیں اور دوسرا اوندھا ہو کر گرے تو ہنستے ہیں۔ جس کے ہم خیر خواہ ہوتے ہیں اگر وہ پیچھے رہ جائے تو اس پر رحم آتا ہے اور جس کے ہم بد خواہ ہوتے ہیں اگر وہ ترقی کرے تو غصہ آتا ہے۔ کسی کے کام آسکیں تو محبت کا احساس ہوتا ہے اور اپنے سے آگے دوڑنے والوں تک پہنچتے جائیں تو حسرت محسوس ہوتی ہے ہمیشہ پیچھے رہتے جائیں تو رنج و اہم محسوس ہوتا ہے اور اس نگاہ کو خاتمہ صرف موت ہی کرتی ہے۔ جب تک ہم زندہ رہتے ہیں کچھ نیچے مقاصد ہمارے پیش نظر رہتے ہیں اور ہم ان کے حصول میں کوشاں ہوتے ہیں۔ لذت کا احساس کسی مقصد کے لئے کوشش کرنے کے ساتھ وابستہ ہے۔ فرض کرو کہ زندگی کا انتہائی مقصد پورا ہو جائے تو اس حالت میں نہ صرف تمام کوشش بلکہ تمام احساس کا بھی خاتمہ ہو جائیگا کیونکہ زندگی ایک حرکت مسلسل کا نام ہے اگر یہ خط مستقیم میں آگے کی طرف حرکت نہ کر سکے تو ایک دائرہ میں گردش کرنے لگتی ہے۔

رحم اور محبت کی تفصیل تو یہ ہے میں ہا بس ان تاثرات کو جذبہ تحفظ ذات اور احساس قوت کا نتیجہ بتاتا ہے۔ رحم اس وقت پیدا ہوتا ہے جب دوسرے کی تکالیف سے ہم کو یہ خیال پیدا ہو کہ خود ہم بھی ان مصائب میں مبتلا ہو سکتے ہیں اگر ہم کسی دوسرے کی مدد کر سکیں تو اس سے جو قوت کا احساس ہوتا ہے وہ محبت کا جذبہ ہے۔ علم سے انسان کو جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ بھی لطف عدلت

اور جب جاہ کی طرح قوت ہی کے احساس کی ایک قسم ہے۔ لیکن علم سے بہت
متوڑی قوت حاصل ہوتی ہے کیونکہ بہت متوڑے لوگ اس کو سمجھتے ہیں۔ لیکن
ہاں علم کے اندر ایک بلا واسطہ لذت کا بھی قائل ہے اگرچہ اپنے نظریہ کے مطابق
اس کو اس کا حق حاصل نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ظلم و ستم وہ انسان کرتا ہے جو دوسروں
کے رنج و الم کو حقیر سمجھتا ہے اور یہ تحقیر اس میں اس خیال سے پیدا ہوتی ہے کہ
وہ خود نامول و محفوظ ہے لیکن دوسری طرف ہاں کا یہ خیال بھی ہے کہ یہ اغلب
نہیں ہے کہ ذاتی منفعت کی توقع کے بغیر بھی کسی شخص کو دوسروں کی تکلیف سے
براہ راست لذت حاصل ہو۔ ہاں کی تمام تاثرات کی یہ توجیہ کہ وہ تحفظ ذات
کے جذبہ سے پیدا ہوتے ہیں تفصیل میں مصنوعی اور یکطرفہ ہو جاتی ہے۔ لیکن
جب وہ تاثرات کو تانوع البقا اور ارتقا کی پیداوار بتاتا ہے تو اس حالت میں اس
کی بنیاد زیادہ مستحکم ہوتی ہے۔ وہ اپنے ہم عصر 'La Rochefoucauld' لاروشفوکر
کی طرح باریکیاں نہیں چھانٹتا جو اپنے "مقولات" میں جن میں وہ اپنے ان تجربات
کو بیان کرتا ہے جو اس نے خردمند اور اپنے زمانہ کے اعلیٰ طبقہ کی صحبت میں حاصل
کئے ہر ایک تاثر کو ایک ارادی اور شعوری پیداوار سمجھتا ہے۔ ہاں کو انسان
کی غیر شعوری زندگی کے متعلق اس سے بہتر علم تھا۔ ہاں اس قسم کا آدمی نہیں
سمجھتا کہ وہ لاروشفوکر کی طرح اس قسم کی بات کہے "انسان روئے اس لئے نہیں
کہ دوسروں میں ان کو یہ شہرت حاصل ہو کہ وہ بہت گہرا تاثر رکھنے والے
ہیں یا اس لئے کہ دوسروں کو ان پر رحم آئے یا یہ کہ نہ رونے کی بدنامی سے
بچ جائیں۔"

ارادہ کی نفسیات کے بارے میں جبلت غور و فکر اور ارادہ کی باہمی
نسبت کے متعلق ہاں نے بعض نہایت مفید باتیں کہیں جو اس مدعی نفسیات
کے خلاف متعین جس میں ارادہ کو ایک مخصوص مجرور ملک خیال کیا گیا تھا جس کا
فعلیت کی زیادہ ابتدائی صورتوں سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ ایک انگریزی پشپ
سے مناظرہ کے سلسلہ میں ہاں نے جبر و اختیار پر چار سالہ مکھاوہ جبر کی حمایت
میں ایک نہایت مفید تعینف ہے۔ وہ پشپ یہ کہتا تھا کہ اگر ارادہ میں اختیار

نہیں تو قوانین جو خاص اعمال کو ممنوع قرار دیتے ہیں غیر منصفانہ ہیں۔ محرکات کے متعلق سوچ بچار بے فائدہ ہے۔ ہند و لصلح مع دزم و جزا و سزا بیکار ہیں۔ کتابیں اور آارات اور ادویات سب لا حاصل ہیں۔ ہاں کا یہ جواب تھا کہ قانون خاص اعمال سے روکتا ہے اور اس لئے ایک محرک کا کام دیتا ہے اور کسی کو جو سزا دیکھتی ہے وہ اس لئے نہیں دیکھتی کہ جو عمل وہ کر چکا ہے اس کی کوئی اور صورت ہو سکتی تھی بلکہ سزا کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ جرم کے مرتکب کی طبیعت میں کوئی خاص اثر یا محرک پیدا کرے اور دوسرے سے اس کو دیکھ کر اس عمل سے باز رہیں۔ سوچنے سے فائدہ یہ ہے کہ بغیر سوچنے کے ٹھیک عمل نہیں ہو سکتا یا جیسا ہونا چاہئے ویسا نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے اوزار بتیاری اور معالجات وغیرہ ناگزیر ہیں اور مع دزم کا تعلق اعمال کے مفید یا مضر ہونے کے ساتھ ہے نہ کہ ان کے جیر یا اختیار کے ساتھ ۶

اخلاقیات اور سیاسیات

ہاں نے جس قوت اور شدہ دم کے ساتھ ہستی کے تمام تصور کی تعمیر کاگی حرکت کے قوانین پر قائم کی اسی طرح اس نے تحفظ ذات کے جذبے کو تمام اخلاقی اور اجتماعی زندگی کی اساس قرار دیا۔ اگر ہم یہ دریافت کریں کہ ہاں کی اخلاقیات و سیاسیات اور اس کے نظام فکر کے دوسرے حصے یعنی طبیعیات وغیرہ میں کیا رشتہ ہے تو اس کے جواب میں اس نے خود اقبال کیا ہے کہ ہم دور راستوں سے اخلاقیات و سیاسیات تک پہنچ سکتے ہیں ایک تو بطریق استخراج طبیعیات سے اور دوسرے براہ راست نفسیاتی تجربے سے لیکن ان علوم میں اس نے استخراج سے کام لینے کی کوئی کوشش نہیں کی، جس کی شاید ایک یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ اس کی اخلاقیاتی اور سیاسی کتابیں اس کے فلسفہ فطرت سے پہلے کی مٹی ہوئی ہیں ۶

ہاں نے تحفظ ذات کی جبلت کو میکانیات سے مستخرج کرنے کی کوئی

کوشش نہیں کی اس سے پہلے ٹیلیسیو اور بروڈو اس کے بعد سپانوزا نے استقبالیہ ذات کو ہر قسم کے وجود کا ایک عام فطری میلان قرار دیا لیکن ہابس نے اس کے متعلق کوئی نظر یہ پیش نہیں کیا اس لئے اسے محض ایک امر واقعہ سمجھنے پر اکتفا کیا لیکن ہابس کے نزدیک اخلاقیات اور سیاسیات کی تعمیر کا ایک تیسرا طریقہ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اختیاری تعریفات اور اختیاری اصول اولیہ کو ان کی اساس قرار دیا جائے۔ اخلاقیات اور سیاسیات میں ہمارا تعلق خود اپنی زندگی سے ہے جس کی نشین اور تنظیم خود ہمارے ارادے پر منحصر ہے ہابس کے اس خیال سے یہ لازم آتا ہے کہ اخلاقیات و سیاسیات ہندسہ اور میکانیات کی طرح ترکیبی اور تعمیری علوم بن سکتے ہیں کیونکہ تمام اخلاقی اور سیاسی قوانین کی شرط مقدم یہ ہے کہ تمام انسانوں نے اپنی مرضی سے ایک معاہدہ کیا جس کے لحاظ سے خاص شرائط کے ماتحت اجتماعی زندگی ممکن ہو سکے تمام جزئی اخلاقی اور سیاسی قوانین اس معاہدے سے منتج ہو سکتے ہیں لیکن عام ساکن شک مفروضات کی طرح یہاں بھی اصول قائم کرتے ہوئے تجربے کا لحاظ رکھنا لازمی ہے۔ اصول کا انتخاب بے علت نہیں ہو سکتا۔ ہابس کے اخلاقی و سیاسی نظریے میں اس کی یہ بیان کرنے کی کوشش کہ انسانوں نے کس طرح اپنی اجتماعی زندگی کو تعمیر کیا دیکھیں سے خالی نہیں ہو

بڑی سخت ضرورت اور خطرہ اس کا محرک ہوا ارسطو اور گروٹیس کی طرح یہ خیال کرنا غلط ہے کہ اجتماعی زندگی کی ضرورت اور خواہش انسان کی جبلت میں موجود ہے۔ حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے۔ چونکہ حاجت اور ازروئے قوت ہر فرد کو اس میں کوشاں رکھتی ہے کہ معیاری فطرت میں سے جتنا ممکن ہو سکے اپنے لئے حاصل کر لے اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے اغراض کا دوسروں کے اغراض سے تقادم ہوتا ہے کیونکہ دوسروں کے اندر بھی ویسی ہی خواہش موجود ہے خوف کی وجہ سے لوگ چور و لہدی میں بھی ایک دوسرے پر بے بقیت لیجانا چاہتے ہیں تاکہ دوسرے ان پر غلبہ حاصل نہ کر سکیں یہ ہمارے وحشی اجداد اور اس زمانے کے وحشی لوگوں کے حالات، حفاظت ذات کے لئے ہماری احتیاطیں اور سلطنتوں کا ایک دوسرے سے ہٹاؤ سب اس حقیقت کے شاہد ہیں۔ حالت فطرت یعنی کسی

اجتماعی زندگی کی عدم موجودگی میں انسانوں کی جو حالت ہو سکتی ہے وہ ایک نفسی کی حالت ہے جس میں ہر فرد ہر دوسرے فرد سے برسرِ پیکار ہے افراد کی ضرورتیں اور ان کے حصول کی قوت ہی ایسی زندگی کا قانون ہیں اگر قوت کم ہو تو اس کی کمی کید و کرے پوری کی جاتی ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ انسانی فطرت اصلاً بد ہے انسان فطرت فی نفسہ بری نہیں لیکن مفاعیل اس سے سرزد ہو سکتے ہیں اگر دنیا میں بدوں کی تعداد چیکوں سے کم بھی ہو پھر بھی نیکیوں کو بدوں کے خلاف مخالفت کے ذرائع اختیار کرنے پڑینگے؟

اس ظلمانی کیفیت سے نجات کا کوئی طریقہ نہ ہوتا اگر جذبے کی طرح عقل بھی انسان کی فطرت میں داخل نہ ہوتی بجائے اس کے کہ ہر شخص فرداً فرداً اپنی حفاظت کرے عقل سلیم حفاظت ذات کے اس سے بہتر طریقے سمجھاتی ہے لوگ محسوس کر لیتے ہیں کہ یہ بُرائی ہمہ گیر ہے اس لئے مشترکہ اور متحدہ ذرائع سے اس کا علاج کرنا چاہئے اسی سے فطرت کا یہ اولیٰ اور اساسی قانون اخلاق پیدا ہوتا ہے کہ اس کی کوشش لازمی ہے اور اس حاصل نہ ہو سکے تو جنگ کی کوشش کرنی چاہئے لیکن لازمی شرط یہ ہے کہ ہر فرد اپنے اس غیر مشروط حق سے جو اسے حالت فطرت میں حاصل تھا دست بردار ہو جائے یہ دست برداری خود تحفظ ذات ہی کے جذبے کا تقاضا ہے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وفاداری ٹھکر تو اضیع تحمل اور انصاف پر عمل کرنا اور غور و نگوشت سے پرہیز کرنا لازمی ہے۔ جو کچھ تقسیم نہیں ہو سکتا لوگ اس سے اشتراکاً فائدہ اسمائیں مملکت کے اندرونی جھگڑوں کا فیصلہ پنچوں اور منصفوں کے ذریعے سے جو ہر فرد اپنے ذہنی ملکات کو صحیح و سالم رکھے ورنہ عقل سلیم اور اس کے احکام پر عمل درآمد نہیں ہو سکیگا یہ تمام نتائج اس قدیم مقولے کے ضمن میں داخل ہیں کہ دوسروں کے ساتھ وہ سلوک ذکر جو تو خود اپنے لئے روا نہیں رکھتا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ عقل کے قوانین کو جذبہ بات پر تصرف حاصل نہیں ہو سکتا تو اس اس کے جواب میں یہ تسلیم کرتا ہے کہ امید و بیم عصہ حرص و حصلہ مندی اور خود غنائی یقیناً عقل کی مزامہ ہو سکتی ہے لیکن کوئی ایسا شخص نہیں ہے جو کسی وقت ٹیٹھ کر ٹیٹھارے دل سے نہ سوچتا ہو ایسے سکون قلب کے لمحوں میں وہ ان جذبات کا جذبہ تحفظ ذات

کے ساتھ لازمی تعلق صحیح طور پر معلوم کر سکتا ہے۔ تمام فرائض اور فضائل اس ایک قانون کا نتیجہ ہیں کہ امن حاصل ہونا چاہیے۔ یہ سب کے سب امن کے ذرائع ہیں ایسی وجہ سے فطری اخلاقی قانون خدا کے ارادہ کے بالکل مطابق ہے عقل خدا کی ودیعت کی ہوئی ہے۔ سچ سچ سبب اور انبیاء سب نے انہیں قوانین کی تعلیم دی جو عقل سلیم سے حاصل ہوئے ہیں۔

یہ ممکن نہیں ہے کہ اپنے اس خیال میں ہا بس ہر ہرٹ چربری سے متاثر ہوا جس نے قانون فطرت کی اہمیت بھی بیان کی تھی کہ اس سے باہمی تباہی رک جاتی ہے اور جس کے نزدیک خیالات مشترکہ کا قیام امن کا ایک ذریعہ ہے۔ ہا بس کے سوانح عمری سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے کہ لارڈ ہرٹ سے وہ ذاتی طور پر کچھ آشنا تھا۔

جب ہا بس عقل سلیم سے مراد کرتا ہے کہ وہ اس سے پوری طرح واقف ہے کہ وہ افلاطون اور مدرنین کی طرح اس کا قائل نہیں کہ انسان کے اندر ایک پراسرار ملکہ ہے جس سے نیک و بد کے متعلق قطعی فیصلے سرزد ہوتے ہیں۔ اس نے صاف طور پر اس کا انکار کیا ہے کہ اس قسم کی کوئی کمال عقل سلیم بھی کائنات میں ہے مستقل حیثیت صرف اسی نصب العین کی ہے جس کے لئے تمام زندہ ہستی کو شال ہیں اور جب عقل پیدا ہوتی ہے تو اس مقصد کے حصول کے ضرور غرضی واقع دریافت کر لیتی ہے۔ تو نیز کا یہ خیال کہ ہا بس کا عقل سلیم کا تصور مدرسیت کا ایک باقی ماندہ اثر ہے صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ ہا بس کے نزدیک عقل کی بنیاد اور مواد محفوظ ذات اور اس مقصد کے حصول کے ذرائع پر مشتمل ہے اور عقل اسی وقت کام کر سکتی ہے جبکہ ذہن کو سکون حاصل ہو اخلاقیات اور سیاسیات کے اصول کی تعلیم وہ اسی قسم کے سکوت نفس سے شروع کرتا ہے۔ تجربہ سے بھی اس لئے ہی سیکھا عقائد کہ کردار انسانی کے اخلاقی قواعد اسی حالت میں کچھ معنی رکھتے ہیں جبکہ محفوظ ذات کے جذبہ کے ساتھ سکون قلب بھی شال ہو جس سے شخصہ سے طور پر غور فکر ممکن ہو سکے بالفاظ دیگر اس نصب العین کیفیت کو موجودہ حالات کے پیش نظر رکھنا لازمی ہے کیونکہ یہ جان نفس کو تاہ فطری اور خیالات کی بے انتہا عقل سلیم کو حاصل کرنے

کے لئے ان سب چیزوں سے محفوظ رہنا پڑیگا۔ ان کے لغب العین اور مسلسل تقاضے صرف ایک مستحکم ارادہ سے قائم رہ سکتے ہیں۔ یہ صرف قوانین کی خارجی متابعت ہی کا سوال نہیں کہ ہے بلکہ ان قوانین کو فی نفسہ واجب تمیل سمجھنے اور برضا و رغبت ان پر عمل کرنے کا سوال ہے فطری قانون اخلاق ہر فرد کو اس کے اپنے ضمیر کی عدالت کے سامنے پیش کرتا ہے۔ ہاں کو یقیناً یہ خیال نہیں آیا کہ وہ یہاں پر کس قدر نصویریت برت رہا ہے اگر اپنی خالص ابتدائی صورت میں تحفظ ذات کا جذبہ ہی ایک واحد محرک ہے تو ہاں لئے جس قسم کے ضمیر کا تصور پیش کیا ہے یعنی یہ کہ وہ ایک احساس یا ارادہ ہے جو اس کے شرائط کو فی نفسہ قابل تقلید سمجھتا ہے۔ ایسا تصور اس کے اساسی نظریہ کے مطابق ناممکن ہے۔ یہاں بھی ہاں کے خیال میں اسی طرح کا تناقض واقع ہوتا ہے جس طرح اس کے اس خیال میں کہ علم کی محبت بھی ایک ہلاد واسطہ احساس لذت ہے۔ اس کو بھی تحفظ ذات کے جذبہ سے نتیجہ نہیں کر سکتے۔ ہاں اس خیال سے آشنا نہیں تھا کہ محرکات میں تبدیلی مکان واقع ہوتی ہے یعنی ایک شے جو پہلے محض ذریعہ مٹی آخر میں وہ خود مقصد بن جاتی ہے۔ تحفظ ذات کی بنا پر بھی اس کی تبدیلی اچھی طرح سمجھ میں آ سکتی ہے کیونکہ یہ بھی صحیح ہو سکتا ہے کہ ہم ذرائع کا بہترین استعمال اسی وقت کر لے لیں جب ہم ان کو محض ذرائع سمجھ کر استعمال نہیں کرتے تو

لیکن ایک فرد کے لئے ضمیر کی عدالت کے سامنے فطری قانون اخلاق کو تسلیم کرنا کافی نہیں ہوتا۔ ایک ایسی قوت اور اقتدار کا قائم ہونا لازمی ہے جس کے آگے سب لوگ تسلیم ختم کریں۔ ایک فرد کے لئے لازمی ہے کہ وہ اپنا قدرتی حق اس قوت کو مستقل کر دے اس شرط پر کہ دیگر تمام افراد بھی اسی طرح اپنے حقوق اس قوت کو تفویض کر دیں اس طرح سے یہ قوت یعنی قوت مملکت ان تمام حقوق کو جو فطری حالت میں تمام افراد پر تقسیم اور منتشر تھے اپنے اندر متمرکز کر لیتی ہے۔ اس عہد نامہ کے اندر جس کے ذریعہ سے اجتماعی زندگی حالت فطرت کی جا لیتی ہے وہ معاہدہ بھی شامل ہے جو افراد نے ایک دوسرے کے ساتھ کیا اور ایک مشترک اعلیٰ قوت کو تسلیم کرنا بھی اس میں داخل ہے۔ خواہ وہ قوت ایک

فرد کو تفویض کی جائے یا ایک گروہ افراد کو۔ ہاں کی تعلیم انھوں میں سے مختلف ہے جو معاہدہ عمرانی کو حکم اقتدار سے الگ رکھتا ہے۔ ہاں کے نزدیک ان دونوں میں مطابقت ہے۔ اس قانون فطرت کے سابق معلوم کی طرح ہاں کا بھی یہ اعتقاد نہیں ہے کہ انسانوں نے کسی وقت شعور اور ارادہ کے ساتھ ایسا معاہدہ کیا یہ ایک خاموش اور فرضی معاہدہ ہو سکتا ہے اور لازمی نہیں ہے کہ ارادہ کھلے الفاظ میں کیا گیا ہو۔ اس قسم کے خاموش معاہدہ کی ایک مثال یہ ہے کہ ایک فلاح اور ان مفتومین کے درمیان جن کی جانیں بخش دی گئیں کچھ خاص سمجھوتے ہوتے ہیں اگر وہ فلاح مفتومین کی متابعت پر اعتبار نہ کرتا تو ان کو زندہ نہ رہنے دیتا۔ اسی طرح ایک بچے اور اس کے دلی یا محافظ میں جو عام طور پر اس کی ماں ہوتی ہے ایک خاموش معاہدہ ہوتا ہے ہاں ایسے تعلق کی بابت سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ معاہدہ حقیقت میں کیا گیا۔ اگر یہ معاہدہ فرضی یا نفی ہے تو یہ حقیقت میں ایک نقطہ نظر ہے جو توجیہ اور تفسیر حقوق کے لئے کام آتا ہے۔ اس نقطہ نظر کو تسلیم کرنا ہاں کی ایک امتیازی خصوصیت ہے اگر اس معاہدہ کو واضح اور حقیقی خیال کیا جائے تو اس کے لئے یہ فرض کرنا پڑیگا کہ کچھ افراد جن میں تحفظ ذات کا جذبہ پایا جاتا تھا آزاد افراد کی حیثیت سے ایک دوسرے کے سامنے آئے اور جماعت امن کے باہمی تعامل کی پیداوار ہے۔ اس نقطہ نظر سے ہاں ملک کی زندگی کو افراد کے تحفظ ذات سے منبج کرتا ہے۔ وہ انسانوں کو کمپیوں کی طرح سمجھتا ہے جو زمین پر جا بجا اپنی اپنی جگہ اٹھ کھڑے ہوئے اور پھر ایک معاہدہ کے ذریعہ سے متحد ہو گئے۔ اس قسم کا توجہی اختیار ہاں کے اسلوب ترکیب کے لئے لازمی تھا لیکن ہاں نے اس کے متعلق کوئی خاص تحقیق نہ کی کہ تجربہ سے اس تصور کا کیا تعلق ہے۔ حقیقت میں اس لئے بھی اس بات کو وضاحت سے بیان نہیں کیا کہ اسکے فکر ترکیب کے اعتباری مفروضات کو تجربہ سے کیا نسبت ہے؟

نظریہ معاہدہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معقول خود غرضی ہر فرد کو متابعت پر آمادہ کر سکتی ہے لیکن جو قوت کہ مطاع ہوا سے مطلق ہونا چاہئے ملک میں تمام ممکن قوت ہو جہ ہونی چاہئے تاکہ ہر فرد اس کے مقابلے میں بالکل عاجز ہو جائے ملک

کو یہ حق حاصل ہونا چاہیے کہ وہ سزا دے سکے اور صلح و جنگ کا اعلان کر سکے قہر میں
 کی ملکیت اور جائیداد کے متعلق اسے پورا اختیار ہونا چاہیے اور اسے یہ قوت
 اور حق ہونا چاہیے کہ جس قسم کے خیالات اور تعلیمات کو اپنے لئے مفید سمجھے ان
 کی اشاعت کرے اور جن تعلیمات کو مفید سمجھے ان کی مخالفت کر دے ایک طرف
 مطلق اقتدار ہونا چاہیے اور دوسرے طرف مطلق اطاعت۔ مملکت صرف ایسا
 حکم نہیں دے سکتی جو موت سے بھی بدتر ہے مثلاً یہ کہ کوئی شخص اپنے آپ کو یا
 اپنے ہمسائے کو مار ڈالے اس زبردست قوت کا بڑا استعمال فطرت کے اس
 اخلاقی قانون کی خلاف ورزی ہے جس کے مطابق اقتدار اعلیٰ رکھنے والے افراد
 بھی اپنے منہاں کے احکام کے تابع ہیں لیکن ایسی خلاف ورزی مملکت کے کسی
 قانون کی خلاف ورزی نہیں کیونکہ جو قوت اقتدار مطلق رکھتی ہے وہ کسی سیاسی
 قانون کی پابند نہیں ہو سکتی اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ شرائط بڑے سخت ہیں تو
 ہاں اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ محافظت کی قوت کو سختی کرنے کی طاقت سے
 علمدہ نہیں کر سکتے۔ انسانی زندگی کبھی ناگوار حالات سے خالی نہیں رہ سکتی حالت
 فطرت کی آزادی کے ساتھ بے اطمینانی اور جنگ ہے اور اجتماعی زندگی کی
 باندی کے ساتھ سلامتی اور امن ہے۔ اقتدار مکرانی کو محدود کرنا ناممکن ہے
 کیونکہ قوت صرف قوت ہی سے محدود ہو سکتی ہے اس لئے قوت کو محدود کرنا اس کو تسلیم کرنا ہے اگر بادشاہ کا
 اقتدار محدود ہو تو یوں سمجھنا چاہیے کہ اصل اقتدار اس شخص یا گروہ اشخاص کو حاصل ہے جو اس بادشاہ
 کو سزا دے سکتے ہیں یا ہر طرف کر سکتے ہیں ہاں کے مد نظر یہاں مملکت کے اندر یہی
 اور دنیاوی محکموں کی تقسیم یا انتظامی اور منتقل شدہ قوتیں ہیں ہاں کے نزدیک
 شاہی حکومت کی بہترین صورت ہے جمہوریت حقیقت میں خطباء کی امرائیت ہوتی
 ہے شاہی میں یہ فائدہ ہے کہ اس میں صرف ایک شخص اپنی قوت کا غلط استعمال
 کر سکتا ہے حکومت میں فرقہ بازی اور دھڑبندی باقی نہیں رہتی اور رموز مملکت
 پردہ اخفاء میں رہ سکتے ہیں۔ شاہی کو بھی حقیقت میں جمہور کی سلطنت سمجھا چاہیے
 کیونکہ جمہور نے اپنی مرضی سے از روئے معاہدہ اپنی قوت کو ایک بادشاہ میں
 منتقل کیا ہے جب ہر شخص کا فطری حق بادشاہ کو منتقل ہو چکا ہے تو بادشاہ مکرانی

میں جمہوری کی خواہش اور ارادے کو عمل میں لانا ہے کہ تمام جمعی اور اخلاقی مسائل کا آخری فیصلہ بادشاہ کے اختیار میں ہو جائے۔ اس بات کا فیصلہ بھی بادشاہ ہی کو کرنا چاہئے کہ خدا کی عبادت کس طرح کی جائے اور نہ یہ ہوگا کہ جو طریقہ ایک شخص کے لئے عبادت ہے وہی دوسروں کے لئے تجویف یعنی خدا کی عبادت کے لئے ہوگا اور اس اختلاف کی وجہ سے لوگ آپس میں لڑتے جھگڑتے رہیں گے اور جماعت میں خلل واقع ہوگا۔ اپنے اعمال کے متعلق بھی نیک و بد کا فیصلہ افراد کو خود نہیں کرنا چاہئے کیونکہ اس سے ہمیشہ فساد اور بے باق پیدا ہوگی کیونکہ جب تک لوگوں کے اصول مشترک نہوں اس بات کی کوئی ضمانت نہیں ہو سکتی کہ وہ ان سے ایک جیسے نتائج اخذ کریں گے جب ہا بس نے اخلاقیات اور سیاسیات کو اگر ترکیبی علوم کے نام سے موسوم کیا اس لئے کہ ہم خود ان کے اساسی اصول وضع کرتے ہیں تو حقیقت میں عملاً اس کی مراد ہم خود سے بادشاہ ہے۔ اس جگہ پر ہا بس کے نقطہ نظر کا عجیب و غریب ہونا نمایاں ہو جاتا ہے۔ اس کی آزادانہ فطرتی تحقیق اس کو اس نتیجہ پر لائی کہ ایک اقتدار مطلق کی ضرورت ہے جس کی عقل کو عقل تسلیم تسلیم کیا جائے۔ لیکن اس تسلیم کی تاسیس وہ خود اپنی ذاتی عقل سے کرتا ہے اور ایسا کرنے میں اسی حریت فکر و تقریر سے کام لیتا ہے جس کی بے گنی کی وہ تسلیم دیتا ہے۔ خود مختل علم کی شہ چینی کر کے وہ دوسروں کے لئے اسے غیر ممنوعہ بنانا چاہتا ہے اسرار Independents کے غلبہ میں اس نے پریس کی آزادی سے فائدہ اٹھا کر ۱۶۵۱ میں اپنی کتاب کی دہی ایتھن کی پہلی ایڈیشن شائع کی اور اسکے بعد شاہی کی بحالی کے عہد میں اس نے ہالینڈ میں عدم احتساب سے فائدہ اٹھا کر ۱۶۷۰ میں اس کتاب کی دوسری ایڈیشن شائع کی۔ اس سلسلہ میں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہا بس میں بھی سترھویں صدی کے اکثر بہترین آدمیوں کی طرح نشاۃِ جدیدہ کی جب حریت اور عزت نفس کے ساتھ اس بات کا بھی راسخ اعتقاد موجود تھا کہ تمدن کی بڑی بڑی قوتوں کو مطلق العنان ہونا چاہئے اس کی تعلیم میں نشاۃِ جدیدہ اور اصلاح کلیسا کے خلاف ایک زبردست رد عمل پایا جاتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ آزادی ضمیر ایک باغیانہ اعتقاد ہے اور

ہر فرد کے لئے اخلاقیات سیاسیات کے علم حاصل کرنے کا حق بھی ایک طرح کی
 لیاؤت ہے اور وہ ان اعتقادات کو سمجھ تو لو فیورسٹیوں میں رومانی اور یونانی
 مصنفین خصوصاً ارسطو کے مطالعہ کا نتیجہ سمجھتا تھا اور کچھ اصلاح کلیسا کا شہر خیال
 کرتا تھا جس لئے لوگوں کو آزادی سے انجیل پڑھنے اور اس کی تفسیر کرنے کی رسم
 شروع کی۔ اس کے خلاف وہ نہایت سخت مطلق العنان قیصریت کی تعلیم دیتا ہے
 مسیح کی بادشاہت تو تب شروع ہوگی جب وہ قیامت کے قریب دوسری دفعہ
 دنیا میں آئیگا تب تک خدا اپنے خلفاء یعنی سیاسی قوت رکھنے والوں کے ذریعہ
 سے دنیا کو اپنا پیغام دیتا ہے۔ وہ کیتھولکوں کے بھی اسی طرح خلاف ہے جس طرح
 انجیلیکوں اور پارسائوں Puritans کے۔ اگر پاپا کو امت میسی کا محافظ سمجھیں
 تو وہ عملاً ایک بادشاہ ہو جاتا ہے اور اس کے مقابل میں مملکت بیکار ہو جاتی
 ہے اور اگر ہرمون کو حکمت الہی سے بہرہ اندوز تصور کیا جائے تو ہر فرد ہر دوسرے کو
 برسرِ بیکار ہو جائیگا۔ اگر اسقفوں کو اُس سے زیادہ اقتدار بخشا جائے جتنے کہ
 بادشاہوں کی طرف سے اُن کے تقرر کے وقت ان کو ملایا جاتا ہے تو کلیسا اور مملکت کے
 مابین تنازع شروع ہو جائیگا۔ اور ایک قسم کا ردِ حالی ظلم پیدا ہو جائیگا۔ انجیلیکوں
 کا خیال ہے کہ اسقفوں کو بادشاہوں کی عطا کردہ قوت سے کچھ زیادہ ایک طرح
 کا الہی حق بھی حاصل ہے جسے وہ خود نہیں جانتے کیا ہے۔ پروٹسٹنٹ پادریوں
 کا یہ خیال ہے کہ انھوں نے پاپائیت کو فنا کر کے خود اُس کی جگہ حاصل کر لی ہے۔
 لیکن پوپ کے ظلم سے نجات حاصل کرنے سے ہلکویا فائدہ ہو اگر یہ ادنیٰ درجے کے
 لوگ اس کے چانشین ہو گئے ان لوگوں کی ذہنیت ایک پراسن اجتماعی زندگی کی
 معاون نہیں ہو سکتی۔ ہائیں نے آزادانہ تحقیق کے خلاف مجاہد شروع کیا تھا لیکن
 آخر میں اس نے اُن معمولی معمولی قوتوں کے خلاف نہر اُنگلا جو پوپ کی بڑی قوتوں کی
 چانشین ہو گئی تھیں۔ اُس کے اُس خاص انداز خیال کی اسی سے توجیہ ہو سکتی ہے کہ
 وہ حقیقت میں انہی لوگوں کے خلاف تھاؤ

وعدت مرکزیت اور تسلیم دینا کا میلان جو سترھویں صدی کا خاصہ تھا
 اور جو فلسفے میں نہ صرف سیاسیات کے اندر بلکہ فیلسوف اور میمبرانش کے تصوف

میں اور سپانٹوزا کی وحدت وجود میں ظاہر ہوتا ہے، ہاں میں بھی پایا جاتا ہے۔ اس لئے اس حقیقت کو واضح کر کے کہ مملکت کے اندر ایک ہی مرکزِ نقل ہونا چاہئے نظریہ سیاسیات کی بہت خدمت کی ہے لیکن وہ اس مرکزِ نقل کے متعلق بہت کچھ بھٹک گیا وہ اس مرکزی قوت کے علاوہ دیگر تمام قوتوں کو بھول گیا اس لئے تمام زندگی کو اسی ایک مرکز پر لا کر جمع کر دیا اس کے نزدیک اجتماعی زندگی کا تمام ماحصل ایک طرف قوت اور دوسری طرف اطاعت ہے زندگی کا خیر ارادی حصہ آداب و رسوم رائے عامہ زندگی کی وہ خاموش اور مخفی راہیں جن پر اربابِ مل و عقد کو کسی منحصر ہونا پڑتا ہے وہ خیالات اور احساسات جو اکثر لوگوں کے دلوں میں موجزن ہوتے ہیں اور دوسری طرف وہ تمام ارتقائے حیات جس کی پرورش اور حفاظت مملکت کا فرض اور جس کے لئے ایک مستحکم بنیاد قائم کرنا اس کے لئے لازم ہے یہ تمام باتیں ہاں میں نظر انداز کر دیں، وہ ایک ہی جگہ پر نظر جمائے رکھتا ہے اور اس کے فکر کا انداز اس جو ہر تراش کا سا ہے جس کی نظر جوہر کی باریکیوں پر نہیں پڑتی لیکن انسانی جماعت کے مولے مولے ضد و خال سے وہ خوب واقف ہے انگریزی ذہنیت کا وہ مخصوص پہلو اس میں پایا جاتا ہے جس نے بالنس اور ڈارون پیدا کئے جنہیں ہاں میں ہی کے سلسلہ فکر کی کڑیاں کہہ سکتے ہیں،

تاہم جیسے ہم ادھر بیان کر چکے ہیں ہاں میں ایسی باتیں بھی کہ جاتا ہے جن سے ایک وسیع توافقی فکر نمودار ہو جاتی ہے مگر ان کے فرض کو وہ اس قضیے کی صورت میں بیان کرتا ہے کہ جمہور کی جمہودی اعلیٰ ترین قانون ہے کیونکہ مملکت کی بنا مگر ان کے مفاد کے لئے نہیں ڈالی گئی بلکہ رعایا کے مفاد کے لئے۔ ہاں میں قسم کی مطلق العنانی کی تلقین کرتا ہے وہ ویسی ہی ہے جیسی کہ ہیں دو بارہ اٹھارہ صدی کے روشن خیال اور اصلاح یافتہ سیاست دانوں مثلاً فریڈرک ٹنائن اور یوسف ٹنائن میں ملتی ہے وہ نہ صرف ہر قسم کی تنظیم دیتی بلکہ اس فرقہ دارانہ حکمرانی کے بھی خلاف ہے جو نام نہاد آزاد ممالک میں بھی پائی جاتی ہے۔ ایک مرکزی مطلق قائم کر کے وہ دیگر تمام مراکز کو فنا کر دینا چاہتا ہے تاکہ سلطنت کے تمام اجرام اپنے اپنے فطری مداروں میں اس ایک واحد مرکز کے گرد گردش کریں یہ اقتدار مطلق خود عقل کا قائم کردہ ہے ہاں میں

کو آزادانہ بحث سے فائدہ اٹھانے کی امید تھی۔ اس لیے یہ امید ظاہر کی گئی کہ اس کی کتاب لیوی تھین ایک ایسے بادشاہ کے ہاتھ میں جائیگی جو خود غرض اور ماحسد شامین کی مدد کے بغیر اس پر بذات خود غور کر لے گا اور اپنے اقتدار کی کوہرت کو جمہوریں اس تعلیم کی حفاظت کر لے گا اور اس نظری صداقت کو مفادِ عمل کا جامہ پہنائے گا۔ ”وہ صرف بادشاہوں کے خیالات کی اصلاح نہیں چاہتا جمہور کے خیالات کی اصلاح بھی اس کے مد نظر ہے۔ دینی نظام کی بربادی کے متعلق وہ نہ صرف سیاسی قوت کے رشک و حد بلکہ جمہور کی ترقی تعلیم عقیدہ پر بھی بھروسہ کرتا ہے۔ تعلیم کے مختلف اصولوں کا باہمی تناقض یا کسی تعلیم اور اس کے شائع کھل میں باہمی تناقض و پرو ز و منکشف ہو ہی جاتا ہے۔ ہاں اس کی تعلیم میں ایک وسیع افق ہمارے سامنے آتی ہے، جو اس سے وسیع تر ہے جو اٹھارویں صدی کی تنویر کے علمبرداروں کے سامنے تھی کیونکہ والیٹر اور ڈیڈرو جمہوریں فوراً علم سیکھانے کے مخالف تھے۔ علاوہ ازیں اگر ہم ہانس کے مقدمات کو گہری نظر سے دیکھیں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ یہ وسیع نظری کسی تناقض خیال کا نتیجہ نہیں کیونکہ جس معاہدے کی رو سے افراد اپنے ارادوں کو مستقل کرتے ہیں اس سے وہ خود ناپید نہیں ہو جاتے بلکہ ایک بلند ترحیثیت میں متحد ہو جاتے ہیں لیکن ہانس کے ہاں ہمیں اس کا پتہ نہیں چلتا کہ منفرد ارادوں میں جب وہ ایک وسیع ترحیثیت کے تار و پود میں جئے جاتے ہیں پھر تبدیلی ہیئت کس طرح واقع ہو سکتی ہے۔ ہانس کی تعلیم کی ابتدا اور انتہا دونوں میں نقص پایا جاتا ہے لیکن جس قوت اور زیر کی سے اس نے اپنے نظریے کو تعمیر کیا اس کی خوبی اس کے نقص پر غالب آ جاتی ہے۔“

انگریزی فلسفہ میں متقابل میلانات

سترہویں صدی کے انگریزی فلسفہ کی تاریخ نیکن ہر برٹ چربری اور ہانس اور ان کے جاری کردہ سلسلہ فکر پر ختم نہیں ہو جاتی۔ اس سلسلہ فکر کے علاوہ جس میں خارجی یا باطنی فطرت کے مواد کو بنیاد قرار دیکر استخراج کے ذریعہ سے مزید نتائج پہنچنے کی

کوشش کی جاتی ہے ایک اور میلان بھی ہے جو تاریخی حیثیت سے فلاطینوس کے فلسفہ سے متعلق ہے جس کا اعتقاد ہے کہ اعلیٰ ترین تصورات خصوصاً اخلاقیاتی تصورات کی ایک ایسی دنیا بھی ہے جو ہر قسم کے تجربہ سے بالاتر ہے۔ اسی مذہب کا ایک شخص سمی رابرٹ گریویل لارڈ بروک جو Robert-Greville Lord Brook یا رینٹ

کی حیات میں ۳۵ برس کی عمر میں لیچ فیلڈ کے میدان میں کام آیا۔ اپنی تصنیف "بہت صداقت" میں The Nature of Truth جو اس کی وفات کے دو برس پہلے شائع ہوئی اور جس کا خیال شاید اسے بریٹ کی تصانیف پڑھنے پر پیدا ہوا وہ اس نظریہ کے خلاف احتجاج کرتا ہے کہ علم محض ایک انسانی فکر ہے جو فی نفسہ ایک خالی ظرف ہے جسے اپنا مضبوط تلاش کرنا پڑتا ہے۔ صرف نور کو قبول کر سکتا ہے اور علم الہی فطرت کی ایک کرن ہے صحیح علم محسوسات سے بلند تر ہے کو پرنیکس کا نظام اس کی ایک شہادت ہے۔ تمام کثرت اور زمانی و مکانی اضافات محض مظاہر ہیں فطرت کو تمام اشیاء کی ایک واحدیت کے علم سے سکون حاصل ہوتا ہے یہ علم کہ تمام اشیاء خدا کی وحدت سے متحد ہیں انسان کو خدا سے نجات دلاتا ہے اور جیسے بتاتا ہے کہ دوسروں کی مسرت میری مسرت ہے روح کی ظلمت اس سے کا فور ہوئی ہے اور تمام رنج و الم فنا ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے تجربہ سے ہمیں حقیقی علموں کا پتہ نہیں چلتا اس سے فقط اتنا ہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کے بعد آتی ہے کہ

پندرہویں صدی کے وسط میں اس فلاطونی مذہب کا ملبا و ماوا جس میں لارڈ بروک داخل تھا کیمبرج میں تھا۔ آگسٹورڈ اس وقت تک مدیست کا قائل تھا۔ بائس کی بیوی انھیں کے شائع ہونے کے ایک سال بعد متحمل کلورول

Nathaniel colorwell کی کتاب "نور فطرت" (Treatise on the Light

of nature) شائع ہوئی۔ کلورول نے ۱۶۵۱ میں وفات پائی وہ کیمبرج کا ایم اے

تھا اور اپنے کالج کا فیلو تھا۔ اس کی تصنیف میں بھی بروک کی کتاب کی طرح فلاطونیت

کا زبردست میلان پایا جاتا ہے لیکن وہ اس سے کم متصف فیاض ہے اور اس نے نفسانی

تجربہ کو زیادہ اہمیت دی ہے لیکن وہ ایسے سرمدی حقائق کا قائل ہے جو علم اور

عمل دونوں کے لئے صحیح ہیں یہ حقائق خدا کی ہستی کے ساتھ ہم وجود ہیں اور کائنات

میں ان کی بقا خدا کے وجود کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس کے ہاں بھی بروک کی طرح فلسفہ اور دینیات ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں گو یکن ہاں اس کے وہاں ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں۔ زیادہ باقاعدہ صورتیں بھی میلان جس کی استیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں افلاطونی فلسفہ عیسوی دینیات سے ہم آغوش ہے

Rolph Cudworth رالف کڈ ورتمہ سن دینات ۱۶۸۸ اور ہنری مور Henry More سنفات ۱۶۸۷ میں پایا جاتا ہے۔ یہ دونوں کیمبرج اور نورسٹی میں تھے۔ یکن اور ہاں کے لئے اساسی خیال یہ ہے کہ صداقت دنیا میں بڑی حد و جہد سے پیدا ہوتی ہے اور بڑی سعی بہم کے بعد انسانی شعور میں اس کا ظہور ہوتا ہے لیکن کڈ ورتمہ اور مور صداقت ازل کے افلاطونی نظریہ کی طرف واپس چلے گئے کہ صداقت کی کوئی ابتدا نہیں ہے وہ ازل سے جوں کی توں موجود ہے اور انسان محض اس کو تسلیم کر لینے سے اس سے بہرہ اندوز ہو جاتا ہے۔ یہ مذہب ایک سطر پارسائیت Justanisen کے مخالف پڑتا تھا جو فلسفہ کی دشمن تھی اور دوسری طرف ہاں کے مخالف جس کی رائے میں فلسفہ دینیات کا مخالف تھا۔ مور بھی اسپینوزا کے فلسفہ کے خلاف تھا۔ ہنری مور کے بعد میں پیدا شدہ خیالات کے لئے یہ امر اہمیت سے خالی نہیں تھا کہ اس نے فلسفہ ان شکوک کی تحریک سے شروع کیا تھا جو کالونیت کی صداقت کے متعلق اس کے دل میں پیدا ہوئے تھے اس کی تعلیم تربیت ایک کیتے کالونس کی طرح ہوتی تھی اور یہ امر کہ اپنی قوت فکر سے وہ اس تعلیم سے نکل گیا جو اس کو دی گئی تھی اس کے لئے اس امر کا نشانہ تھا کہ تمام خارجی اشیاء کے مقابلہ میں نفس کی ایک آزادانہ حیثیت ہے۔ اس آزادی فکر سے اس نے نہ صرف پارساؤں کی تنگ بینات بلکہ یکن ہاں کے موجودی میلان کے خلاف بھی کام لینا شروع کیا۔ مور کو ڈیکارٹ سے راہ ور بہت تھا اور اس کے بہت سے خیالات اس نے اختیار کئے لیکن اس کی نفس اور مادہ کی تفریق کا قائل نہ ہوا۔ اس کے نزدیک جو ہر ذہنی ممتد ہے اگرچہ وہ نفس کا معروض نہیں ہو سکتا اپنی کتاب Dead Animal «المحیات» میں جو ۱۶۷۷ میں روڈرڈم میں شائع ہوئی اس نے نفس کی یہ تعریف کی ہے کہ نفس ایک ایسا جوہر ہے جس میں ادخال ممکن ہے لیکن جس کی تقسیم ممکن نہیں

برعکس اس کے جسم ایک ایسا جوہر ہے جو تقسیم ہو سکتا ہے لیکن جس میں ادخال ممکن ہے۔ اس طرح سے اس نے ہابس اور ڈیکارٹ کے بن بن ایک راستہ اختیار کیا اور ہابس نے روحیت کے خلاف جو اعتراض کیا تھا اپنے خیال میں اس کو رد کر دیا۔ ہابس نے روحیت کے خلاف یہ اعتراض کیا تھا کہ ہم ایک غیر مادی جوہر کا کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ مور کے نزدیک امتداد کی صفت دونوں جوہروں میں مشترک ہونی چاہئے۔ مور نے ایک قدم اور بھی اس سے آگے اٹھایا ہے کیونکہ نشات جدیدہ کے بہت سے حکما کے ساتھ اس کا بھی یہ خیال ہے کہ مکان ایک الہی صفت ہے خدا میں امتداد کا ہونا اس کے ہر جگہ موجود ہونے سے لازم آتا ہے خدا اور انفرادی ارواح میں جو فرق ہے وہ صرف یہ ہے کہ خدا غیر محدود ہے اور روح محدود ہے اس باجرات تصوف میں سو کرنا لکھی تہم سے متاثر معلوم ہوتا ہے اس کا مکان کے متعلق متصوفانہ پھر نیوٹن میں نمودار ہوتا ہے جو بہت کچھ مور سے متاثر تھا۔ مور ڈیکارٹ سے صرف اسی امر میں اختلاف نہیں رکھتا کہ وہ تمام جوہر کو متہم سمجھتا ہے بلکہ اس میں بھی کہ اس کے نزدیک فعلیت بھی جوہر کے تصور میں داخل ہے نفس میں فعلیت اصل ہوتی ہے اور مادے میں انکسالی اس لحاظ سے مور نے بھی ہابس اور گینڈی کی طرح لائبنٹس کے فلسفہ فطرت کے لئے راستہ صاف کیا ہیں اس سیلان فکر کچھ زیادہ گھسنے کی ضرورت نہیں کیونکہ جدید فلسفے سے زیادہ اس کی حیثیت کچھ عالمانہ تصوف کی سی ہے انگلستان کے ذہنی ارتقا میں اس سیلان کی بڑی اہمیت ہے لیکن نتائج فلسفہ میں اس سے کسی نئے خیال کا اضافہ نہیں ہوا

فلسفے کے لئے ایک اور مصنف زیادہ دلچسپی کا باعث ہے جس نے ہابس کے فلسفہ پر خود اس کی اساسیات کی بنا پر تنقید کی یعنی اخلاقیات اور اجتماعی زندگی کی نفسیاتی بنا کا امتحان کیا۔ رچرڈ گیمبر لینڈ ۱۷۲۲ء میں پیدا ہوا اس کی تعلیم کیمبرج میں ہوئی وہ انیسویں وفات پائی جب کہ وہ پیپر بورڈ کا لٹاپ تھا اس لئے اس نے ایک تصنیف شائع کی جو اخلاقیات کی تاریخ میں ایک نہایت نو کوشش ہے (Philosophica De legibus nature disquisitio) قانون فطرت پر ایک فلسفیانہ نظر جو صاف طور پر ہابس کے خلاف لکھی گئی۔ اس سے یہ ارادہ ظاہر کیا کہ میں جو لوگوں کو

Hugo Grotius کے نام کو جاری رکھنا چاہتا ہوں گو میرا طریقہ ندرلینڈ کے اس مشہور مصنف کے انداز سے مختلف ہے بجز اسے یہ دیکھنے کے کہ فطرت کے اخلاقی قوانین تجربہ اور تاجربہ میں کس طرح ظاہر ہوتے ہیں وہ ان کے مآخذ اور عمل کی تحقیق کرنا چاہتا ہے اس تحقیق میں وہ تجربہ اور عمل قریب کی تحقیق سے ابتداء کرتا ہے اور پھر رفتہ رفتہ بعید تر عقل کی طرف جاتا ہے اس طریقہ سے اسے یقین ہے کہ وہ آخر کار ان قوانین کے الہی ماخذ تک پہنچے گا لیکن وہ اخلاطونیوں کے آسان طریقے کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے جن کے نزدیک یہ مآخذ اعلیٰ براہ راست حضوری تصورات سے منکشف ہوتا ہے وہ کہتا ہے کہ میں ایسا خوش قسمت نہیں تھا کہ مجھے قوانین فطرت کا علم اس آسان طریقے سے حاصل ہو جاتا اس کو تسلیم کرتے ہوئے کہ فلاطونیوں کا اخلاق پر اچھا اثر پڑا ہے، وہ اپنی اخلاقیات کو ان کے مفروضے پر تعمیر کرنا نہیں چاہتا۔ ہانس کے خلاف وہ فطرت انسانی کے غیر ارادی میلانات پر زور دیتا ہے ہانس نے اپنے نظام فکر کی بنیاد ارادے کے عہدہ توافق پر رکھی تھی۔ پیدائش کے لمحے سے انسانی ملکات اور قوتوں کا ارتقاء شروع ہوتا ہے اور براہ راست ممکن حاصل کرنے کے لئے اعضا کا غیر ارادی عمل جاری ہوتا ہے حسی تہیجات کو قبول کرنے اور ان کی طرف رجوع ہونے کا ایک غیر ارادی میلان، انسان کے اندر سے ان کے مقابل میں ظاہر ہوتا ہے۔ پہلے تجربات اسی طرح سے معرض عمل میں آتے ہیں اس بلا واسطہ ذہنیہ مثلاً یاد کرنا مقابلہ کرنا اور گننا، اسی طرح سے معرض عمل میں آتے ہیں اس بلا واسطہ تحریک نفسی میں، جسے خارجی تہیجات پیدا نہیں کرتے بلکہ بیدار کرتے ہیں، فطری اور بدیہی حقائق عقلیہ کی تائیس ہوتی ہے۔ اس قسم کی بلا واسطہ تحریک تمام عمل غیر ارادی دفع شرک اصل ہے اگرچہ اس میں فرد کے مخصوص غیر ارادی عام غیر دشمن کوئی تیز و تفریق نہیں ہوتی غیر ارادی طور پر اس میں یہ امر مسلم ہوتا ہے کہ جو بھلائی تمام معقول ہستیوں کے لئے شریک ہے وہ محض ایک فرد کی بہبودی سے بالاتر ہے اور ایک فرد کی اپنی سعادت پر بھی تکیہ کی بھلائی کے لئے کوشش کرنے سے پیدا ہوتی ہے شعور واضح اور ارادہ محکم انسان میلانات کو ترقی دے سکے ہیں جو غیر ارادی طور پر فطرت نے ہمیں کئے ہیں صفت فطرت کی بنا پر عمل کر سکتی ہے لیکن کبھی اس کا بدل نہیں ہو سکتی۔ ہانس نے جماعت کو

ایسے افراد سے مرکب تصور کیا سکتا جنہیں اپنی آزاد الفردیت کا پورا شعور ہے کبر لینیڈ اصل اور فطری جبلتوں پر زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ صرف وہی کچھ فطری نہیں ہے جو زندگی کی ابتدائی منازل میں پیدا ہوتا ہے کمال نشوونما کے بعد آثار پیدا ہوتے ہیں وہ بھی عین فطرت ہیں۔ انسان کی فطرت کو ابتدائی تحریکات ہی میں تلاش نہیں کرنا چاہئے اعلیٰ ترین ذہنی ارتقا میں جو کچھ پیدا ہوتا ہے وہ بھی اس کی فطرت کا مظہر ہے اگر لوگ شروع سے اپنے اغراض کو اپنی ذات تک ہی محدود رکھیں تو بھی سرست عامہ سے کچھ رکتھنا ان کی فطرت کے مطابق ہو گا۔ عالی منشی اور کرم کے پیدا ہونے سے جس کے نزدیک وہی عمل خیر ہے جس میں تمام فروع انسان بلکہ تمام کائنات کا اگر ہم اس کا کوئی تصور قائم کر سکیں، بھلا ہو، حالت فطرت زائل نہیں ہو جاتی کبر لینیڈ اولاً کرم کے تدبیری ارتقا کا امکان ابتدائی تحریکات سے، کسی خارجی اور میکانیکی معاہدے کے تصور کے بغیر ثابت کرتا ہے اس کے بعد خیر الفردی اور خیر عامہ کی موافقت کو بیان کرتا ہے۔ ان دونوں امور کے متعلق اس نے ایسے افکار پیدا کئے جو اٹھارویں صدی کے انگریزی فلسفہ میں اور مستحکم طور پر قائم کئے گئے اور زیادہ ترقی یافتہ صورت میں پیش کئے گئے اور جنہیں اس کے عین حیات ہی میں خاموشی سے اسپینوز اپنی اخلاقیات میں اور لائٹنر اپنے فلسفہ حق میں پانچھیل کو پہنچا رہا تھا۔ اگرچہ کبر لینیڈ کا بیان غیر واضح اور ناقص ہے تاہم ہمیں بعض اہم نکات پائے جاتے ہیں جو جیسا کہ اس کے عنوان اور دیباچہ سے ظاہر ہوتا ہے اس کی تصنیف براہ راست مابس پر ایک حملہ ہے لیکن اخلاقیات کی تاریخ میں اس کی ایک مستقل اہمیت بھی ہے۔

پانچم

(۱)

بنڈکٹ اسپانیوزا (Benedict Spinoza)

سولن عمری اور خصوصیات

اسپانیوزا کو سترھویں صدی کے مفکرین میں ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ فکر کے تمام سلسلے اس میں اگر لگجاتے ہیں۔ تصوف اور فطرتیت نظری اور عملی اغراض جو اس کی صدی کے دوسرے مفکرین میں کم و بیش ایک دوسرے کے مخالف نظر آتے ہیں اور جہاں وہ ایک ہی شخصیت میں پائے جاتے ہیں وہاں ان میں باہمی تناقض اور کشاکش واقع ہوتی ہے ان تمام نظریات کو اس لئے منطقی کی رو سے قائم کر لئے کی کوشش کی اور یہ بتانا چاہا کہ اس طرز کے منطقی استدلال ہی کے ذریعہ سے ان میں موافقت پیدا ہو سکتی ہے اکثر جب مختلف رشتہ ہائے افکار مفکرین کے پیش نظر ہوتے ہیں اور وہ ان کو سمجھا نہیں سکتے تو انہیں کاٹ کاٹ کر علیحدہ کر دیتے ہیں اور ایک بے معنی سے تار و پود میں ان کو بن ڈالتے ہیں اسپانیوزا کی عظمت فکر اس میں ہے کہ محض اپنی مرضی سے کوئی حدود قائم نہیں کرتا بلکہ پوری طرح اس موافقت پر مجبور ہو کر رہتا ہے جو افکار کی اپنی ماہیت میں پائی جاتی ہے۔
خاموش فکر کو زندگی وقف کر کے وہ ایک ایسی تصنیف تیار کرنا چاہتا تھا

جو جدید نظریہ کائنات اور جدید سائنس کو اپنے اندر لیکر ان کے نتائج کو پوری طرح اخذ کرے اور ساتھ ہی ساتھ روحیت کی حقیقت اور آزادی کو بھی محفوظ رکھے وہ ایک ایسی تصنیف ہو جس میں نظام ہر کی کثرت اور انفرادیت کو پوری طرح تسلیم کیا جائے اور اس وحدت کو جو تمام نظام کائنات کی شیرازہ بند ہے ایک ایسی قوت ثابت کیا جائے جن سے اشیا کی ہامیت قائم ہے اور جو ہر شے میں عمل کرتی ہے اسپنوزا کے لئے یہ کوئی ایسی تصنیف نہیں تھی جس سے محض نظری اغراض پورے ہوتے ہوں۔ وضامت اور فہم ذات خود اس کی اپنی طبیعت کے تقاضے تھے جن کی وہ تسکین چاہتا تھا۔ اور اس تسکین کے بعد اس کی ایک ایسی مستقل سرت نفسی حاصل ہوئی جو اس موجودہ زندگی کی غلٹ اور اضطراب سے نکل کر نوا میں سر بہ یہ کے فہم سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا اس کی تصنیف عظیم محض ایک نتیجہ فکر نہیں ہے بلکہ فن لطیف کی پیداوار ہے۔ اس کے پانچ دفتروں کو کسی نے دلکش طریقے سے ایک ڈرامہ کے پانچ ایکٹوں سے تشبیہ دی ہے اور تفصیلی مقابلہ سے بھی یہ تشبیہ موزوں معلوم ہوتی ہے پہلے دفتر میں وہ عام ترین قضایا بیان کئے ہیں جن سے حیات انسانی کی عظیم اور لامتناہی پس زمین تصویر نکالوں کے سامنے آجاتی ہے۔ دوسرے دفتر میں فلسفہ فطرت سے اخذ کردہ ثانوی قضایا کا ایک سلسلہ ہے جس کے ذریعہ سے فطرت کے خالص میکاکی تصور کا ثبوت دیا گیا ہے اس کے بعد علم انسانی پر ایک نظر ڈالی گئی ہے۔ دوسرے دفتر کے آخری حصے میں ایک ہنگامی نتیجہ بھی پیش کیا گیا ہے اور اس بات کے فرض کرنے کی کچھ وجہ بھی ہے کہ اصل میں یہ پہلے دو دفتر فی نفسہ ایک مکمل کلیت رکھتے تھے۔ اسپنوزا نے اپنی تحقیق کا جو نصب العین قرار دیا تھا کہ ہمارے نفوس اور کل فطرت کے درمیان باہمی ربط تو معلوم کیا جائے وہ نصب العین اس میں قریب الحصول معلوم ہوتا ہے اس کے خود نوشتہ سوال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا خیال یہ تھا کہ صرف یہی غیر اس کی شخصیت سے ایسا گہرا تعلق رکھتی ہے کہ خارجی حوادث اس کو اس سے محروم نہیں کر سکتے، لیکن یہ ڈرامہ جلدی ختم ہونے کو ہوتا ہے کہ ایک سیاہ بادل اتنی پر نمودار ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ سچا علم نہ صرف فکر کی کمی اور تصورات کے غلط امتیاز سے باطل ہو جاتا ہے بلکہ اس سے زیادہ مصیبت یہ ہے کہ تصورات اور جذبات جو ہماری طبیعت پر غالب ہیں اس کو سچ کر دیتے

ہیں۔ یہ ایک نئی اور سخت مشکل ہے جس پر غالب آنا چاہئے لیکن اس پر غالب آئے
 گئے لئے سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کا صحیح علم حاصل ہو چنانچہ تیسرے
 دفتر میں اسپینوزا تاثرات کا ایک نہایت قادرانہ اور حکیمانہ بیان پیش کرتا ہے۔
 اس میں وہ بتاتا ہے کہ جذبات کا تحفظ ذات کی خواہش سے کیا تعلق ہے اور کس
 طرح تصورات کے اثر سے جذبات کی ہیئت تبدیل ہو جاتی ہے اس کی کوشش کا
 خاص مقصد یہ ہے کہ نفس میں بھی اور مادہ میں بھی ایک شکل اور اہل ربط تحلیل دریافت کیا جائے۔ وہ
 زندگی کے مدو جز کا جس کے تاظم میں ہم پھیلے کھاتے پھرتے ہیں ایک قانون دریافت
 کرنا چاہتا ہے اور اس قانون کے علم کو وہ اپنے لئے نجات تصور کرتا ہے جو تھکے و فر
 میں پھر مطلع پر انوار ہو نا شروع ہوتا ہے یہ صحیح ہے کہ کسی جذبہ کی براہ راست پہنچ کنی
 نہیں ہو سکتی لیکن ایک تو یہ جذبہ بمقابلہ کمزور جذبہ پر غالب آ سکتا ہے ایک دفعہ مباحسو
 تسلیم کر لیا جائے تو اس سے یہ صاف طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ ہمارا فرض ہے کہ
 ہم علم خیر یعنی اپنی فطرت کے تحفظ کے اسباب کو اپنے لئے ایک جذبہ غالب بنا سکتے
 ہیں۔ یہ اس لئے ممکن ہے کہ اس علم سے ہم کو لذت حاصل ہوتی ہے جس کی دو وجہیں
 ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ اس سے زندگی کا لطف العین معلوم ہو جاتا ہے اور دوسرے
 یہ کہ ایک ذہنی فعلیت یعنی ہماری قدرت کا اظہار ہے۔ اس علم سے ہم اپنے ہم فطرت
 افراد سے متحد ہو سکتے ہیں کیونکہ اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم سب کی زندگی کے عمل
 و اسباب مشترک ہیں اور سعی مشترک ہی سے ہم منزل قصود تک پہنچ سکتے ہیں اس
 نتیجہ پر پہنچ کر دوسری دفعہ ڈرامہ قریب الختم ہوتا ہے لیکن ایک سوال باقی رہ جاتا ہے
 کہ ایک فرد کس طرح حکیمانہ علم کو اپنی علمی ترقی اور تئامع للبقا سے حاصل کر دے تعلیم سے
 مستعد کر کے اپنی شخصیت کی تکمیل کر سکتا ہے یا نہیں دفتر میں ہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعد
 کے صحیح علم اور امانت فطری رو اہل کے معلوم ہو جانے سے ہم ان سے بالاتر ہو جاتے
 ہیں اور باقی علم فطرت کے ساتھ ملا کر اپنی ہستی کے متعلق ہم میں ایک وجدان پیدا
 ہو جاتا ہے کہ ہمارا وجود بھی اس خدا کے لایزال کا ایک مظہر ہے جو نفس اور مادہ
 دونوں عالموں میں کار فرما ہے۔ چونکہ اس طریقہ سے ہم اپنے آپ کو اور دیگر تمام اشیاء
 سرمدیت کے نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں۔ وقت اور محو و دہشت کی بے ثباتی اور ظلمت

ناپید ہو جاتی ہے اور اس ذہنی آزادی کے ساتھ جس کا ارتقا چوتھے دفتر میں بیان کیا گیا ہے ہستی لامحدود و دوسرے کے ساتھ اتحاد کا احساس بھی شامل ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے اسپینوزا فلسفہ مذہب طبیعیات علمیات نفسیات اور اخلاقیات کو ایک ہی سانچے میں ڈھال لیتا ہے۔ اور اس کے ہاں قانون تحلیل کے پورے پورے اطلاق سے جس قسم کی موجودیت پیدا ہوتی ہے وہ خدا کے ساتھ صوفیانہ اتحاد کی مانع نہیں بلکہ مدد ہے۔ اگر ہم اس کو مد نظر رکھیں کہ فکر کی عظیم اور پیچیدہ تعمیر یا ضابطہ انداز میں مسائل و دلائل کی صورت میں قائم کی گئی ہے تو اپنے انداز کا ایک لاثانی کام معلوم ہوتا ہے کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ اس کے معاصرین اس کو نہ سمجھ سکے تصورات کے نقطہ نظر سے اس کے ایک سو سال بعد اس کو سمجھنے کا وقت آیا اور وہ جو دیت نے نقطہ نظر سے زمانہ حال میں لوگوں نے اس کو سمجھا۔ اس قسم کی تصنیف کے متعلق سب سے پہلے فلسفہ کا فرض اولین یہ ہے کہ وہ یقین کرے کہ کیسی چیز کس طرح معرض وجود میں آئی اور اس کے تاریخ کی اسباب کیا تھیں۔ ایک حقیقت شدہ آئینہ ہمارے سامنے رکھ دیا گیا ہے اور اگر ممکن ہو سکے تو ہم کو یہ دریافت کرنا چاہئے کہ کس طریقہ سے اس کو مستقل کیا گیا۔ اس کے سمجھنے کے لئے اسپینوزا کی شخصیت اس کے حالات اور اس کے فلسفیانہ ارتقا ان سب چیزوں سے شاید کچھ مدد مل سکے کہ جو بحال اس میں شک کرنا مشکل ہے کہ جو مرکب اور مکمل چیز ہمارے سامنے پیش کی گئی ہے صرف مصنف کی شخصیت ہی اس کے اجزاء کی شیرازہ بند ہو سکتی ہے۔ اس نظام کی تحلیل سے ہمیں معلوم ہو سکیگا کہ اس مصنف کو مقدمات اور عناصر خیال کا تحقق کس طرح ہوا اور کہاں تک وہ اپنے نصب العین تک پہنچ سکا،

بارخ اسپینوزا جو بیس نومبر ۱۶۳۲ کو المیلٹروم میں پیدا ہوا جہاں اس کے والدین جو ہسپانوی یہودی تھے احتساب دینی کے بچے سے لنگر پناہ کریں ہوئے تھے اس خدا داد ذہانت رکھنے والے بچے کی تعلیم پہلے اپنے ہی شہر میں یہودیوں کے مدرسے میں ہوئی جہاں اس کو یہودیوں کی شیع کے مسائل اور ازمنہ متواتر کا یہودی فلسفہ معلوم کیا اس طرح سے اس کے فکر کے ایک اساسی پہلو کی بنا پڑی اور وہ اس دعویٰ کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا رہا کہ خدا ایک واحد اور لامحدود و ہمہ دستی ہے جیسا کہ اعلیٰ درجہ کے

میں ظاہر خاص کہ یہودیت نے اُس کو پیش کیا ہے۔ یہ ایشیائی اور متوفانہ میلان اُس کی تمثیل فکر کی بنیاد ہے اسی کی وجہ سے اس کے فلسفہ میں وہ مکمل اور معین صورت اور ایک مرکز کی طرف راجح ہونا پایا جاتا ہے جو اُس کی استیاری خصوصیت ہے اُس کو بہت جلدی موسوی دینیات میں شکوک پیدا ہونے شروع ہو گئے۔ یہودی قیدیوں نے اس پر شبہ کرنا شروع کیا اسی وجہ سے وہ یہودیوں کی مذہبی جماعت سے الگ رہنے لگا۔ اپنے اپنی ذہنی آفتی کو وسیع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی اس وجہ سے اس نے ادبیات اور نیچرل سائنس کا مطالعہ شروع کیا لاطینی کی تعلیم اُس نے فان اینڈے Van Ende حاصل کی جو ایک طیب تھا اور اپنی آزاد خیالی کے لئے مشہور تھا۔

اسپینوزا کے سولہ عمری کا سب سے اہم ماضیہ اسٹرکچر ہے جس نے اسپینوزا کی تعلیم سے بہت متاثر ہونے کے باوجود نہایت دیانت داری سے اس کی زندگی کے تفصیلی حالات جمع کئے۔ وہ کہتا ہے کہ اسپینوزا نے اس شیطانی مدرسہ سے لاطینی کے علاوہ کچھ اور بھی سیکھا کوئیرس کے بیان کے مطابق اسپینوزا فان اینڈے کے قابل دختر کا عاشق تھا جو اپنے باپ کو اس کی تعلیم میں مدد دیتی تھی لیکن ایک دوسرے حریف کے مقابل میں جو عشق بازی کے فن میں اسپینوزا سے زیادہ مشتاق تھا اس کو شکست ہوئی اُس کے بعد یہ یقین کی گئی ہے کہ فان اینڈے کی لڑکی کلیرا کی عمر اس وقت بارہ برس سے زیادہ نہیں ہو سکتی اس لئے اُس کی عشق بازی کا بیان کسی قدر بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے اگرچہ ہم اس امر کو بھی فراموش نہیں کر سکتے کہ ڈانٹے نے جب پہلی مرتبہ ملاطفت کو دیکھا تو اس کی عمر نو برس سے زیادہ نہ تھی

کوئیرس کہتا ہے کہ اس زمانہ میں اسپینوزا نے دینیات کو ترک کر کے اپنی تمام توجہ طبیعیات کی طرف منتقل کر دی یہ امر قریں قیاس ہے کہ نظریات کے جدید تصور سے واقف ہونے کیلئے اُس نے جن مصنفین کا مطالعہ کیا ان میں بروٹا اسکے لئے بہت اہم تھیں سمجھنے کے لئے اسپینوزا نے بروٹا کا کہیں ذکر نہیں کیا لیکن اسپینوزا کی تصنیف خصوصاً وہ چھوٹا سا مکالمہ جو اسکے اُس رسالہ میں داخل ہے جس کا عنوان یہ ہے ”ہذا اور انسان اور سعادت انسانی کے متعلق مختصر رسالہ“ میں صاف طور پر بروٹا کی یاد دلاتا ہے اسپینوزا کو بروٹو سے وہ فلسفیانہ تصور حاصل ہوا جس کے ذریعہ سے وہ اُن مذہبی خیالات کو جنہیں وہ ضروری

سمجھتا تھا فطرت کے حکیمانہ تصور سے متحد کر سکا۔ برو نو نے فطرت کی لامحدود حریت اور الوہیت کی تعلیم دی تھی اس علم کے ذریعہ سے اسپینوز نے خدا اور فطرت کے تصورات کو متحد کر دیا کوئی تیس برس ہوتے ہیں کہ اس کی پہلی تصنیف کا میں پتہ چلا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہوا کہ نشاۃِ جدیدہ کے فلسفہ نے اسپینوزا پر یہ اثر کیا۔ اس تصنیف کی دریافت سے پہلے کوپرس کا یہ بیان صحیح تسلیم کر لیا گیا تھا کہ اسپینوزا نے جب دنیا کو مجموعہ فکر طبیعیات کا مطالعہ شروع کیا تو وہ ایک عرصہ تک مذہب سب رہا کہ وہ اس معلم کی پیروی کرے اور یہ بھی تسلیم کر لیا گیا تھا کہ ڈیکارٹ کی تصانیف سے بھی وہ واقف ہو چکا تھا اور ڈیکارٹ کے فلسفہ نے اپنی وضاحت اور ہر چیز کے لئے صاف دلائل پیش کرنے کی صفت سے اسپینوزا کو اپنی طرف کھینچا۔ یہ بات یقین کر لی گئی تھی کہ اسپینوزا نے پہلے ڈیکارٹ کی پیروی شروع کی اور آہستہ آہستہ اس کی طرف انتقادیت کا انداز اختیار کیا۔ ان تمام باتوں کے برعکس ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اسپینوزا کی سب سے پہلی تصنیف میں ڈیکارٹ کے فلسفہ کے بعض اساسی نکات کی تنقید موجود ہے۔ اسپینوزا کبھی ڈیکارٹ کا پیرو نہیں ہوا لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس نے ڈیکارٹ سے بہت کچھ سیکھا اور اس کے بہت سے تصورات کو اپنے فلسفہ میں استعمال کیا اور کسی حد تک اس کے مصطلحات سے بھی کام لیا۔ اس دور عبور میں بیشتر اس کے کہ اس کے اپنے نظام کا خاکہ سمیعین ہو اس کے متاخرین مدرسین کا بھی مطالعہ کیا ہو گا جو بیکن اور ڈیکارٹ کے مقبول عام ہونے سے پہلے جرمنی اور نیدرلینڈس میں فلسفین مندرجہ شمار ہوتے تھے۔ اسپینوزا کی پہلی اور بعد کی تصانیف میں بھی بہت سی عبارتیں اور مسائل اس قسم کے مدرسیتی اثر کے شاہد ہیں اور اس نے خود بھی بہت سے مقامات پر مدرسیت کی طرف اشارہ کیا ہے جب ہم ان تمام امور کا لحاظ کریں تو یہ واقعہ ہو جاتا ہے کہ اپنے فلسفیانہ ارتقا میں اسپینوزا نے بڑے وسیع اور مختلف میدانِ افکار میں کام فرمایا کی اور ادبیات پر بھی خاصہ عبور حاصل کیا اس کی خاص تصنیف اگرچہ میں الگ متعلق اور خود اپنی ذات میں مکمل معلوم ہوئی ہے لیکن اس کی جڑیں فلسفیانہ روایت کی زمین میں ہر طرف پھیل چکی ہیں اس تاویلی حقیقت سے اس کی انجی پر کوئی حرف نہیں آتا یہ ایک غیر معمولی قابلیت کی علامت

ہے کوئی شخص مختلف اطراف سے حاصل کردہ اجزاء کو اپنے خاص مائدانے سے جزو ملک بنا کر ایک نئی اور مکمل صورت پیدا کرے کسی عمارت کی انجک اور مخصوص انفرادی حیثیت کو اس امر سے کچھ نقصان نہیں پہنچتا کہ اس کے لئے تھوڑی بہت مختلف مقامات سے جمع کئے گئے تھے مختلف اطراف سے آئے ہوئے ذہنی اثرات نے سپانٹوزا کے خیالات کو ایسے راستے پر ڈال دیا کہ وہ روز بروز بہودی جماعت سے دور ہوتا گیا اس بات کا خطرہ لگا ہوا تھا کہ وہ کھلم کھلا اس جماعت سے اعتزال کا اظہار کر دیکجا کہ کوشش کی گئی کہ ایک سالانہ و دلچسپے کا لایج دیگر اس کو روکا جائے لیکن نہ اس کو یہ لالچ روک سکا اور نہ ایک متعصب شخص کی اس کو قتل کرنے کی کوشش اس کو اپنی راہ پر چلنے سے باز ہو سکی ۱۸۵۶ء میں اس کو باقاعدہ طور پر بہودی جماعت سے خارج کر دیا گیا اس کے دشمن اس کو عارضی طور پر ایسٹریٹم سے نکلوانے میں بھی کامیاب ہوئے کیونکہ پرنٹنگ باوری بھی اس کو خطرناک شخص سمجھتے تھے وہ اپنے ایک دوست کے پاس ایسٹریٹم کے قریب ایک گھاؤں میں جا رہا وہ مینکوں وغیرہ کے شیشے میقل کر کے اپنی روزی کمانا تھا اپنی ریاستہ تعلیم کی وجہ سے اس نے یہ سہر حاصل کر لیا تھا کیونکہ ہر نوجوان بری کے لئے کوئی نہ کوئی فن سیکھنا لازمی تھا شہر میں اس کے دوست اس کے شیشے بکا دیتے تھے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں بھی وہ نوجوانوں کے ایک گروہ کا مرکز بن گیا تھا اس کی تصنیف خدا اور انسان اور شاید اس کے ”دینیاتی و سیاسی“ رسالہ کا پہلا خاکہ اس زمانے کی پیداوار ہے وہ معین مذہبی جماعتوں کے تعصب سے متغیر ہو گیا اور یہ اعتقاد اس میں ترقی کر گیا کہ اس کی زندگی کا خاص کام ایسے افکار کا مرتب کرنا ہے جن سے اس حقیقت پر روشنی پڑے کہ انسان کی ماہیت کیلئے اور کائنات میں اس کا کیا مقام ہے اپنی نامکمل تصنیف اصلاح فہم کے آغاز میں وہ کہتا ہے کہ تجربے سے وہ اس کا قائل ہو گیا تھا کہ انسان کی کچھ صلاح و فلاح نہ دولت میں ہے نہ لذات جس میں اور نہ دنیاوی عزت میں، وہ چیز جس سے انسان نت نلی تسکین حاصل کر سکتا ہے وہ طلب علم میں سٹی پیج ہے جس کے ذریعے سے انسان اس سستی سے متحد ہو جاتا ہے جس کو تمام تغیرات میں ثبات حاصل ہے سپانٹوزا کے افکار متفقہ اور مجرد صورت رکھنے اور عام انسانی زندگی سے بعید ہونے کے باوجود صاف طور پر اس کی شخصیت اور اس کے عمل کا آئینہ ہیں۔ کمال عقل و فصاحت اس کی زندگی

کے لئے ایک ناگزیر حاجت ہو گئی تھی ۱۹۶۱ء میں وہ رنر برگ (Rhynabrg) چلا گیا جولاٹڈن کے قریب ایک چھوٹا سا شہر ہے۔ یہاں پر اس نے اپنی تھوہر تصنیف کو مرتب کرنا شروع کیا اس زمانے میں اپنے دوستوں خصوصاً اولڈن برگ اور فریز کی طرف جو خطوط لکھے ان میں اس کا ذکر کرتا ہے اس تصنیف کے مکمل حصول کی تفصیلات بہت جلدی شائع ہو گئیں۔ ایسٹر ڈم میں سپانموزا کے نوجوان دوست جو اکثر طب کے طلبہ تھے اس کتاب کو لے کر پڑھتے تھے اور جہاں ان کو شب بچتا تھا اسے سمجھنے کی استاد سے التجا کرتے تھے اس کی زندگی ایسی تنہا نہیں تھی جیسا کہ اکثر بیان کیا جاتا ہے۔ اس کی خط و کتابت جو اس سے تیس برس پہلے پوری طرح معلوم نہیں تھی اور جو ان قلمی دستاویزوں کے ساتھ دریافت ہوئی ہے جن میں اس کا مختصر رسالہ بھی ہے، اس بات کا ثبوت دیتی ہے کہ وہ کثرت سے مختلف حیثیت اور مختلف خیالات کے لوگوں سے تعلق رکھتا تھا۔ سپانموزا اس کے انکار اور اس کے زمانے کی ذہنی حالت کے سمجھنے کے لئے یہ مراسلت مفید ہے قریب ہی لائڈن کے بلدہ دارالعلوم میں بھی اس کے بہت سے دوست تھے۔ نیلز سٹینسن سے بھی وہ گہرا رازہ و رابطہ رکھتا تھا جو ڈنمارک کا ایک حکیم فطرت تھا اور اس وقت لائڈن میں مطالعہ کر رہا تھا ابہ میں جب سٹینسن اپنا مذہب بدل کر گیتو لک ہو گیا تو اس نے سپانموزا کو بھی جیسے وہ یار آشنا کے لقب سے مخاطب کرتا ہے، ایک خط میں ایک واحد نجات دہندہ کلیسیا میں داخل ہونے کی دعوت دی۔ پورگن جن Jorgense جو ڈنمارک کا شاہی نازن مجلات اور نیلز سٹینسن کا سوانح نگار ہے اس دعوت پر سپانموزا کی خاموشی کی مفصل ذیل توجیہ کرتا ہے ”عجبت کی وہ بیشا بی جو عیسائیت کی خصوصیت امتیازی سے ربطہ کے لئے اس دعوت کی تحرک ہوئی تاکہ اس کا دوست بھی اس سعادت سے بہرہ اندوز ہو۔ ایک فرد کی شخصیت اور اس کی خواہشات اور الآم سے فلسفے کی کامل بے اعتنائی تھی وجہ سے۔ سپانموزا کو یہ خیال ہوا کہ اس شخص کو کبھی صداقت کا علم حاصل نہیں ہو سکتا اور ایسے شخص کی دعوت کا بہتہویں جواب خاموشی ہے۔ میری رائے میں اس فاضل مورخ نے جس نے سب سے پہلے سپانموزا اور سپانموزا کے دلچسپ تعلقات کی طرف توجہ دلائی، سپانموزا اور فلسفہ دونوں کے ساتھ ناالعافی برقی ہے میرے دل میں سیشن کی بے حد قدر ہے اور میں اس کی تمجی

اور ملی شخصیت کا احترام کرتا ہوں تاہم میرا ایمان ہے کہ ہر ایک قسم کے پروپاگنڈا میں خواہ وہ کیسا ہی پاک نام اپنے لئے بھڑکے لے، اگر روح عشق اس میں موجود ہوتی ہو تو کبھی بہت سے دیگر محرکات اس میں کام کر رہے ہوتے ہیں۔ اس قسم کی نام نہاد روح عشق خود سیٹھوں اور بہت سے اور لوگوں کے لئے، اس نجات سے لطف اندوز ہونے میں مانع نہیں ہوتی جس سے ان کے اعتقاد کے مطابق بہت سے لوگ خارج ہوں۔ بہر حال سپانٹوزا کو اس لئے روح عشق سے محروم سمجھنا کہ وہ اپنے خیالات کو زبردستی دوسروں سے منوانا نہیں چاہتا بعید از انصاف ہے اس کے محبت آمیز احاطہ ایمان میں تمام انسان داخل تھے اور اسے ایمان کی نہایت مختلف صورتوں میں انسانیت کا بطور نظر آتا تھا ایک غیر جانب دار شاہد پیٹر کولرس (Pastor Colerus) کا بیان ہے کہ وہ بے حد ہمدرد شخص تھا اور غم یا بیماری وغیرہ کو گھر والوں کو تسکین دیتا اور ان کو خوش کر سکتا تھا بیک می اس کی مالک مکان نے اس سے یہ سوال کیا کہ جس مذہب پر میں ہوں اس میں مجھ کو نجات ہو سکتی ہے یا نہیں سپانٹوزا نے اسے یہ جواب دیا کہ بھلا ان مذہب اچھا ہے اور تمہیں کسی اور مذہب کی تلاش نہیں کرنی چاہیے اور اگر تم اسن و اتفاقاً کی زندگی بسر کرو گی تو ضرور اسی مذہب میں سمجھ لیں نجات ہو جائیگی پروٹسٹنٹ مذہب کے آزاد میلانات سے اسے بہت ہمدردی تھی۔ پروٹسٹنٹ مذہب کی اہمیت کے متعلق اس کا نقطہ نظر اپنے ہم طبیعت مفکر بروٹس سے مختلف تھا اور یہ بالکل قدرتی بات بھی سچی کہ وہ یورپ کے آزاد ترین ملک میں رہتا تھا جہاں مذہبی آزادی کی کشمکش نے زندگی کے ہر پہلو پر اثر ڈالا تھا بعد ازاں جب الٹرا وائبر ایک نوجوان نے، جو سپانٹوزا کے ساتھ ایک ہی گھر میں رہتا تھا وہ مذہب بدل کر کیتھولک ہو گیا تھا سیٹھوں کی طرح سپانٹوزا کو مذہب بدلنے کی دعوت دی تو سپانٹوزا نے اسے ایک خط میں یہ جواب دیا کہ آزادی علم جائز اور برحق ہے اور عدل اور محبت تمام سچے مذہب کا جوہر ہیں۔ اہل مکروفرقوش نہیں کرنا چاہتے کہ سپانٹوزا کی مذہبی آزادی کی حمایت کو سیٹھوں نے بالکل بڑا نہیں بنایا اگرچہ سیٹھوں نے مذہبی آزادی کے لئے کوشش کرنا روح کی تباہی کا سامان کرنا تھا۔ شاید سپانٹوزا کے اس اعتقاد سے، کہ سچا ایمان نذر و حالی اور نہ جسمانی قوت سے دوسرے کے اندر ڈالا جاسکتا ہے، اور دوسرے شخص اگر سچے طور پر اسخ الاعتقاد ہوں تو۔

ان کے ایمان کو بے ضرورت متزلزل نہیں کرنا چاہئے، کسی شخص کی انفرادی شخصیت کا لحاظ کرنا بہت زیادہ مسترجم ہوتا ہے۔ نسبت اس کے کہ بڑی شدہ وہ کے ساتھ زبردستی دوسروں کو اپنا ہم خیال بنانے کی کوشش کی جائے؟

کچھ سال زائر برگ میں گزارنے کے بعد سپانٹوزا ۱۹۶۱ء میں ہیگ کے قریب فور برگ چلا گیا اور بعد ازاں ۱۹۶۲ء میں ہیگ میں آگیا یہاں بھی اسکے بہت سے دوست تھے جن میں سے بعض ذی مراتب لوگ تھے جیسے برادران دی وٹ۔ اس کی طرز معاش بہت سادہ تھی اور روپے پیسے کے معاملے میں وہ اپنے اعزاد اچھا سے بہت بے غرضی برتا تھا زندگی کے متعلق اس کا انداز نگاہ ایسا تھا کہ وہ اکثر خوش رہتا تھا۔ اپنی اخلاقیات میں وہ پوچھتا ہے کہ بھوک اور پیاس کی تسکین اور ٹھیکگی کو دور کرنے کی نسبت کیوں زیادہ مناسب سمجھی جائے۔ وہ کہتا ہے کہ میرے دلائل اور نتائج یہ ہیں کہ کسی ضد کو اور کسی انسان کو سوائے اس کے کہ جو حامد ہو میری بیسی اور میری تکلیف میں لطف آسکتا ہے اور نہ کوئی مجھے آنسوؤں آہوں اور خطرات کا سختی قرار دے سکتا ہے جو ذہنی کمزوری کی علامتیں ہیں۔ برعکس اس کے جتنا زیادہ سرو و ہرچ منگل ہوتا ہے وہی ہم کمال کے قریب ہوتے اور فطرت الہیہ سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں اسی لئے ایک عقلمند شخص معتدل اور خوشگوار اکل و شرب اچھی خوشبوئیں سرسبز و شاداب چمن کا تھن آرائش و زیبائش موسیقی کیل کو د اور ناٹک وغیرہ کو غذائے جسم و روح سمجھتا ہے۔ "منصفانہ افکار کے باوجود سپانٹوزا کوئی نفس کش شخص نہیں تھا۔ اس کے فلسفے اور اس کی زندگی دونوں ہی تمام اشیا کو ایک شیرازہ وحدت میں منسلک کر لینے کی کوشش کے ساتھ ساتھ کثرت کی حقیقت کا احساس بھی شامل ہے۔ وحدت کا خیال اسی کثرت کا قانون اور یہ کثرت اسی وحدت کی منظر ہے اگر ہم اس کی زندگی کے مختلف میلانات کو نظر انداز کر دیں تو ہمیں اس کی حیات اور اس کے فلسفے کا غلط تخیل حاصل ہو گا اگرچہ اس کو کبھی کوئی ایسا گڑباد نہیں آیا جس کے ذریعے سے وہ ان مختلف میلانات میں سے ہر ایک کے ساتھ پورا انصاف کر سکے اور ان میں باہمی موافقت پیداکر سکے؟

سپانٹوزا کی سب سے پہلی تصنیف جو ۱۹۶۳ء میں شائع ہوئی وہ ڈیکارٹ

کے فلسفے کی شرح تھی جو ایک نوجوان البرٹ وابرگ کے لئے لکھی گئی تھی جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، سائنوز اس کو خود اپنے فلسفے سے ابھی واقف کرنا نہیں چاہتا تھا۔ ڈیکارٹ کے فلسفے کو اپنی تعلیم کا دیباچہ خیال کرنا ان دونوں فلسفوں کی باہمی نسبت کو واضح کرتا ہے۔ سائنوز اس سلسلہ اپنی اخلاقیات کی تعلیم میں منہمک رہا۔ وہ دوسروں کو اس کے مضامین بتانے میں بڑی اعتیاد برتتا تھا اس لئے شاگردوں کو ہدایت کرکے تھی کہ کسی اجنبی کو اس کا فلسفہ نسخہ بنانے سے پہلے اچھی طرح چھان بین کر لیں کہ اس شخص کی سیرت اور حالات کیا ہیں مثلاً اپنے دوست تشرن ہاؤس Tschirnhausen کو اس نے اجازت نہیں دی کہ وہ لائپٹز کو یہ کتاب دکھائے ایک عرصہ دراز کی ذاتی ملاقات کے بعد سائنوز نے خود اس کو یہ کتاب دکھائی۔ ٹوئینز کے خیال کے مطابق اخلاقیات کے پہلے دو دفتر آزادانہ طور پر الگ لکھے ہوئے ہیں اور تیسرے دفتر کی سوجو دینی نفسیات جس میں اس کے فلسفہ اجتماع کی طرح ہالس کا اثر معلوم ہوتا ہے بعد کی لکھی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اس مفروضے سے دوسرے اور تیسرے دفتر کے بہت سے متناقضات کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ رسالہ مختصر کے مقابلے میں اخلاقیات میں یہ ترقی معلوم ہوتی ہے کہ سائنوز اس میں نفس اور مادہ کے تعلق کو علت و معلول کا تعلق نہیں سمجھتا بلکہ ہم وجودی کا تعلق سمجھتا ہے۔

سائنوز اس نے اپنی اس تصنیف خاص کی اشاعت کا کچھ بندوبست کیا لیکن پھر رک گیا کہ ناکامی اشاعت کی افواہ ہی سے بڑی ٹھیل ٹھیلی جب دینیاتی و سیاسی رسالہ رسالہ کی اشاعت شروع ہوئی تب ہی سے لوگوں کو اس پر شبہ ہو گیا تھا اگرچہ اسکے نظام کی تکمیل اس میں پائی جاتی اس کتاب میں مذہبی آزادی کو انسان کا حق قرار دیا گیا ہے اور اس حقیقت کو خاص طور پر بیان کیا گیا ہے کہ شخصیت کے فرق سے اعتقاد کا فرق لازم آتا ہے علاوہ ازیں اس میں انجیل کی کتابوں پر ایک تاریخی نظر ڈالی گئی ہے و خاص کر تورات پر جس کے متعلق سائنوز اس نے اس میں یہ کہا ہے کہ یہ بعد کی لکھی ہوئی ہے اور ان کے مضامین کا ایک نفسیاتی مطالعہ کیا گیا ہے۔ مذہب اور سائنس میں ایک تین فرق بتایا ہے مذہب کا مقصد عملی ہے کہ لوگوں کو اخلاق اور اطاعت کی ہدایت کرے اور سائنس کا مقصد خالص نظری ہے۔ اسی لحاظ سے سائنس کو کامل آزادی حاصل ہونی چاہئے

آخر میں خوارقِ عادت کے خلاف ایک بحث ہے جس میں بتایا ہے کہ فطرت کے قوانین خدا کی اپنی ذات کے قوانین ہیں یہ تصنیف جس میں افکارِ مستقبل کے بہت سے جاثیم پائے جاتے ہیں اتحاد کا پختہ خیال کی گئی۔ اس کی اشاعت پر سپانٹوزا کو جو ترخ تحریکات ہوئے ان کی وجہ سے اس نے اطلاقیات کی اشاعت کو روک دیا رکھا اور ہائیڈرگ میں پروفیسری کی کرسی کو قبول کرنے سے انکار کر دیا باوجود بہت سے وعدوں کے اسے خوف تھا کہ اسے درس و تدریس میں کافی آزادی حاصل نہیں ہوگی۔ سینے کا ایک مرض جس کا وہ توارث کی وجہ سے شکار تھا اور جس کی وجہ سے کئی سال تک اس کی صحت خراب رہی آخر کار ۲۱ فروری ۱۹۶۷ء کو اس کی موت کا ہوا۔ اس کی زندگی کی طرح اس کی موت پر بھی بہت سی بے سرو پا افواہیں پھیلیں جن میں حق پرست کو لیس نے کمال تحقیقات کے بعد رد کیا ہے اگرچہ اس کو خود اس پریشا ہے کہ ایک آزاد خیال شخص کس طرح ایسی خلیص صورت زندگی بسر کر سکا اور ایسی مطمئن موت مر سکا اور اسے نہایت توہین آمیز بات سمجھتا ہے کہ سپانٹوزا کے حجام نے اس کے مرنے کے بعد بلیمبجاس میں وہ اپنی مرحوم اسامی کو سٹر سپانٹوزا یاد دلائی پھر کے الفاظ سے یاد کرتا ہے کہ

اس سے ہیں معلوم ہو گیا کہ سپانٹوزا کے اپنے ذاتی ارتقا میں اس کے نظام کے تمام پہلو نمایاں ہیں ہمارا کام اب یہ ہے کہ اس کے مکمل نظام کی تحلیل سے اب یہ تحقیق کریں کہ اس نے کس طرح ان مختلف عناصر کو متحد کرنا چاہا اور کہاں تک اسے حقیقت میں اس سعی و توفیق میں کامیابی حاصل ہوئی؟

نظرِ عظم

اگر اُس کے نظامِ فلسفہ کی شرح میں ہم اسپینوزا کی اطلاقیات کی پیروی کریں تو ہمیں بعض تقریفات اور ابتدائی مفروضات سے شروع کرنا ہو گا۔ اور پھر ان سے ایک سلسلہ مسائل استخراجاً اخذ کرنا ہو گا لیکن اس طریقہ سے یہ سوال باقی رہے گا کہ یہ تقریفات اور ابتدائی مفروضات جن کے اندر اس کا تمام نظام موجود ہے اس نے

کہاں سے حاصل کئے۔ حالانکہ یہی اصول ہے جو تاریخی حیثیت سے سب سے زیادہ اہم ہے۔ اگر ہم اسپینوزا کی طرح تعریفات اور اصول سے شروع کریں تو ہمیں یا تو باس کی طرح یہ یقین کرنا پڑے گا کہ یہ اصول اپنی مرضی سے قائم کر لئے ہیں۔ یا یہ کہ وہ بلا واسطہ وجہ کا معروض ہیں۔ ان دونوں میں سے کوئی بھی اسپینوزا کا خیال نہیں۔ اس نے اپنے زمانہ کا نتیجہ کیا جو خالص استخراجی طریقہ کا متقاضی تھا۔ اسی لئے اس کے لٹام کے متعلق بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوئیں۔ افسوس ہے کہ اصطلاح فہم پاس کا رسالہ نامکمل ہی رہ گیا۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس نے سائنٹفک اسلوب پر بہت گہرا غور کیا تھا۔ اور وہ ایک طرح کی استقرانی منطق لکھنا چاہتا ہے ایک لحاظ سے یہ صحیح ہے کہ اسپینوزا ان اصول تک جن پر اس کی اطلاعات کے استخراجی بیان کی تفسیر کی گئی ہے۔ اپنے بھرتی علم کے مفروضات کی تلاش اور ان کی تائیس کے بعد پہنچا۔

اگر تجربہ سے ہم اشیا کا وہ ادراک محض مراد لیں جس کے ذریعہ سے غیر ارادی اور اتفاقی طور پر اشیا ہمارے سامنے پیش ہوتی ہیں تو ہمیں کوئی شبہ نہیں کہ ایسے ادراک سے ہم کو کوئی صحیح علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس طرح سے جو کچھ ایک معین زمانہ و مکان میں ہمارے سامنے آجاتا ہے اس پر ہم اکتفا کرتے ہیں اور اس لحاظ سے ایک رائے قائم کرتے ہیں کہ میں کوئی اور واقعات معلوم نہیں جو اس کی تردید کرتے ہوں اگرچہ اس کی کوئی ضمانت ہم نہیں دے سکتے کہ ایسے واقعات موجود نہیں۔ اسپینوزا اس قسم کے تجربہ کو ہم تجربہ کہتا ہے۔ جو یقین کے استقرا سے شمار سادہ کے مطابق ہے۔ سچا علم وہ ہے جو معقول علم ہو جس کا مواد کسی ایک منظر پر نہ ہو بلکہ ایک تمام عام قانون کا نتیجہ اور اشارے کے لٹام عام کا ایک جزئی اظہار ہو جس کا اطلاق منظر موجودہ سے تمام تر ہو۔ عقل تجربہ میں پیش شدہ مظاہر کا معین باطنی رابطہ دریافت کرتی ہے اور اسی طرح سے ہر جزئی منظر کی توجیہ کرتی ہے عقل حقیقی تجربہ سے شروع کرتی ہے۔ اسپینوزا اس ضرورت پر بہت زور دیتا ہے کہ ہم ہمیشہ حقیقی اشیاء سے اپنے تصورات اخذ کرنے چاہئیں اور جہاں تک ہو سکے حقیقی ملل کے تسلسل کا نتیجہ کرنا چاہئے۔ پہلے امور واقعات کی تشریح و توضیح ہونی چاہئے

اور پھر اس سے اساسی تصورات اور اصول اخذ کرنے چاہئیں اپنے دنیاوی اور سیاسی دسلے میں سپانٹوز انجیل کی تفسیر اور فطرت کی توجہ میں ایک ممانت کا کرنا ہے۔ سب سے پہلے موضوع کا بیان ہونا چاہئے پھر بعض عام اضافات اور قوانین ایسے مرتب کر لئے جائیں جن پر موضوع زیر بحث میں ہر شے کا مدار ہے مثلاً ہستی کے طبیعی پہلو میں قوانین حرکت اور ذہنی پہلو میں انیٹاف تصورات کے قوانین مختصر اور کمرہ سکتے ہیں کہ جرنی اور متغیر مظاہر اس قانون کے مطابق واقع ہوتے ہیں جس کا کل تمام اشیاء پر جاری ہے اور اسی مطابقت قانون کی وجہ سے ہر جزئی منظر ہمارے لئے قابل فہم ہوتا ہے۔ اسی مطابقت قانون سے اشیاء کی حقیقی اور سرمدی ماہیت سپانٹوز پر منکشف ہوئی۔ سپانٹوزا لے مظاہر کے قوانین عامہ کے لئے جو مفصلہ ذیل الفاظ استعمال کئے اس سے غلط ابہام پیدا ہو گیا اس لئے کہا "قوانین عامہ وہ غیر تغیر اور سرمدی اشیاء ہیں جن پر تغیر انفرادی اشیاء کی عینیت کا مدار ہے جن کے بغیر یہ اشیاء نہ موجود ہو سکتی ہیں اور نہ سمجھیں اسکتی ہیں" یہ قوانین فطرت کی کلیت میں بھی اور اس کے ہر جز میں بھی کامل طور پر منکشف ہوتے ہیں اگر ہمیں انتہائی علم حاصل کرنا ہے تو ہمیں انہیں کی طرف رجوع کرنا پڑیگا مظاہر کا سلسلہ غیر متناہی ہے اگر ہم ہمیشہ اس کے ایک جزو سے دوسرے جزو کی طرف بڑھتے جائیں تو یہ سلسلہ کبھی ختم نہیں ہو گا لیکن حقیقی علم اس حقیقت کا ہے جو ان اجزا کی شرائط بند ہے اور اس عینیت سے ہر جزو میں موجود ہے۔ سپانٹوزا کے نزدیک ایک تو وہ سلسلہ تلیل ہے جو ان غیر متغیر اور سرمدی اشیاء پر مشتمل ہے جو مظاہر کے قوانین کی مراد ہیں اور سلسلہ غلطہ اس سے مختلف چیز ہے جس کے اندر باہمی تعلق کے لحاظ سے علل و معلولات پائے جاتے ہیں اسی طرح اس کے نزدیک وہ قوانین عامہ جو مظاہر انفرادی کی طرح حقیقی ہیں ان قوانین عامہ سے الگ ہیں جن کی کوئی اصلی اور خارجی حقیقت نہیں ہے۔ سپانٹوزا کے نزدیک ہمارے علم کی صحت و صداقت کا معیار کسی خارجی حقیقت کی مطابقت پر نہیں لیکن صداقت اس وضاحت سے پیدا ہوتا ہے جو تصورات کی کامل موافقت داخل سے پیدا ہوتی ہے غلطی ہمیشہ کسی محدود و متغیر چیز کو ایک کل سمجھ لینے سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر ہم غلط مفروضات سے بھی بے متناہی

استدلال کرے ہوئے آگے بڑھتے جائیں تو غلطی کا ازالہ ہو جائیگا۔ کامل منطقی حواضت صداقت کا معیار ہے حق و باطل دو ٹوک اس پر پرکھ سکتے ہیں صداقت خود اپنی سبوتی بھی ہے اور غلطی کی گواہی بھی جیسے نور خود نور کو بھی ظاہر کرتا ہے اور ظلمت کو بھی اس لئے اس اصول صداقت کا امتحان جو خود ہمارے فہم کی ماہیت میں داخل ہے ہماری تحقیق کا نقطہ آغاز ہونا چاہئے یہی بنیاد ہے جس پر ہم اپنی تعمیر قائم کر سکتے ہیں جب ہم اشیا کے سرمدی اور لازمی قوانین کی تحقیق کرتے ہیں جو اشیا کی اصل ہیں ۔

سپانوز ایہاں یہ ایسا کرتا ہے کہ یہ اشیا سرمدی جو فطرت کی اشیا اور اولیہ ہیں ہماری عقل سے دریافت ہوتی ہیں۔ اگر وہ اس سمیت استدلال میں اور آگے بڑھتا تو نظریہ علم پوری وضاحت سے اس کے سامنے آجاتا اور یہ سوال اس کے سامنے موجود ہو جاتا کہ اس کا کیا ثبوت ہے کہ ہستی بھی اس معیار کی پابند ہے جو چارے اپنے فکر کے داخلی اضافات کے لئے صحیح ہے۔ لیکن یہ سوال اس کو نہیں سوچا وہ اس کو یقینی سمجھتا تھا کہ ہماری عقل کے مقدمات اشیا میں بھی پائے جاتے ہیں سرمدی اشیا بھی ان کے مطابق ہیں، خارجی نظام کائنات نفسی نظام فکر کے مطابق ہے، ہمارے افکار کے خارجی معروضات کے درمیان وہی اضافات پائے جاتے ہیں جو خود افکار کے مابین ہوتے ہیں۔ ہستی میں فکر اول کے مطابق جس سے تمام افکار مشتق ہوتے ہیں شے اول ہے جو تمام دیگر اشیا کا مبداء و ماخذ ہے۔ اس امر کا اس سے بہت قریبی تعلق ہے کہ سپانوز ان قوانین کو جن سے جزئی مظاہر کی توجیہ ہوتی ہے اشیا یا ہستیاں کہتا ہے۔ اس سے اس کی یہ مراد ہے کہ اشیا کی وہ باہمی نسبت جس سے اشیا قابل فہم ہوتی ہیں ایسی ہی حقیقی چیز ہے جیسی کہ کوئی شے اکیلی ہو سکتی ہے بلکہ سرمدی اور کلی ہونے کے لحاظ سے حقیقت کا اطلاق اس پر زیادہ صحیح طور سے ہوتا ہے۔ مظاہر کے مستقل اضافات یا قوانین کو اشیا یا ہستیاں کہنا جن کے بغیر جزئی مظاہر نہ موجود ہو سکتے ہیں اور نہ سمجھ میں آ سکتے ہیں سپانوز کی جوہر کی تعریف پر، جو اس نے اپنے استخراجی بیان میں دی ہے بہت کچھ روشنی ڈالتا ہے جو ہر سے اس کی مراد وہ شے ہے جو بذات خود موجود ہے اور بذات خود قابل فہم ہے۔ جس کے ذریعے سے باقی تمام چیزیں موجود اور قابل فہم ہوتی ہیں

جوہر کا تصور سیانوزا کے تمام علم کے اساسی تصور ہے اس لحاظ سے حقیقت میں
تعلیل کا تصور ہے جسے وہ ایک شے یا وجود خیال کرتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک
علت و معلول کا تعلق یہی ہے اور باقی سب کچھ اسی کے ذریعے سمجھ میں آتا ہے
چونکہ نسبت تعلیل اس حقیقی ہستی کے علم کے لئے جو تجربے سے ہم پر آشکار ہوتی ہے نہ کہ
اس لحاظ سے سیانوزا کا تمام فلسفہ ایسے مقدمات کی تسلسلہ ہے جو عام علمی تجربے کے
لئے صحیح ہیں اور اشیا کی ماہیت کے ہم وجود ہیں تعلیل جسے سیانوزا ایک حقیقی
قوت سمجھتا ہے جس پر تمام جزئی اشیا کا مدار ہے، اس جبر اولیٰ و دوم کی مراد ہے
جس سے مقدمات سے نتائج اخذ ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر سیانوزا اصول اور علت
میں کوئی فرق نہیں کرتا اس کے نزدیک علت و معلول کا تعلق کوئی زمانی تعلق نہیں
جس میں علت وقتاً پہلے آتی ہے اور معلول اس کے بعد، بلکہ یہ ایک سرمدی اور
اساسی تعلق ہے غیر متغیر اشیا، سرمدیہ یا اشیا اولیہ اور مظاہر جزئیہ میں یہ تعلق نہیں کہ
قبل الذکر بطور علل پہلے موجود ہو جاتی ہیں اور موخر الذکر بطور معلولات بعد میں سیانوزا
کے نزدیک صحیح علم میں اصناف زمانی ساقط ہو جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ صحیح علم اشیا
کی سرمدی صورت کا تصور ہے۔ سچا علم اشیا کی اس حقیقت کو دریافت کرنا چاہتا ہے
جس سے ان کا سرمدی لزوم منکشف ہوتا ہے، اور اشیا کو اس لزوم کی مثالیں خیال
کرتا ہے۔ سیانوزا اصول تعلیل کو عقل کا ایک لازمی اصول سمجھتا ہے۔ اخلاقیات میں
وہ اسے بطور اصول اساسی پیش کرتا ہے کہ ہر شے کی علت یا خود اس کے اندر ہونی
چاہئے یا اس سے خارج۔ چونکہ جوہر کی علت جو بذات خود قائم ہے اور بے نسبت غیر
قابل فہم ہے، اس سے خارج کسی شے میں نہیں ہو سکتی اس کی علت خود اس کے اندر
ہونی چاہئے یعنی کہ وہ ذات واجب الوجود ہے۔ اگر ہم اس اصول کا انکار کریں تو ہمیں
اس اصول کا بھی منکر ہونا پڑیگا کہ ہر شے کی لازماً اس کے اندر یا اس کے باہر ایک علت ہونی چاہئے
اور اس کا ایک اصول عقل ہونا اس امر سے لازم آتا ہے کہ دو چیزوں کی علت اور
معلول ہونے کے لحاظ سے جو نسبت ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ ایک کے تصور
سے دوسرے کا تصور مستتر ہو سکتا ہے معلول کا علم محض علت کی ایک خاص صفت کا
علم ہے یعنی کہ ان دونوں تصوروں میں کوئی شے مشترک ہے۔ جب اس طریقے سے

انصاف زمانی ساقط ہو جائے اور ملت اور مخلول کا فرق مٹ جائے یعنی معلول ملت کا ایک منطقی نتیجہ قرار دیا جائے تو اس حالت میں جو ہر یا سرمدی اشیاء کو منظر ہر کہ ملت کہہ سکتے ہیں۔ اس قسم کا غلط فہمی کا نصب العین ہے۔ وجہ انتاج اور ملت کو مراد قرار دینے سے یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اسپینوزا کس طرح فطرت کے خالص عقلی علم کے تعمیر کرنے کی امید کر سکتا تھا۔ اور یہ تسلیم کر سکتا تھا کہ ہستی کی باہمت عقلی ہے۔ اسپینوزا کے اس خیال کے بالکل برعکس وہ خیال ہے جس کی طرف ہونکا اور گھڈ نول اور ان کے علاوہ موقعین نے بھی اشارہ کیا اور بعد میں ہیوم نے اس کو پایہ تکمیل تک پہنچایا۔ یہ کہ ملت اور معلول ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں اس خیال سے ہستی کی معنویت کے متعلق شک پیدا ہو جاتا ہے۔

یہ صیح ہے کہ عقل سے ہم اشیاء میں سرمدیت اور لزوم کا ادراک کر سکتے ہیں لیکن اسپینوزا کے نزدیک یہ علم کی اعلیٰ ترین صورت نہیں ہے۔ علم کی اس حد تک ہم کو ایسے عام قوانین اور جزئی منظر ہر معلوم ہوتے ہیں جو ایک دوسرے کے متخالف نظر آتے ہیں اور فکر ایک جزو سے دوسرے جزو کی طرف مقابلہ اور انتاج سے بڑھ سکتا ہے۔ اسپینوزا کے نزدیک علم کی اعلیٰ ترین صورت وہ وجدانی کیفیت ہے جس میں براہ راست بلا استدلال جزئی منظر ہر کو عام لفظ اشیاء کا نتیجہ محسوس کیا جاتا ہے مثلاً مجھ کو یہ ادراک براہ راست ہوتا ہے کہ دو خطوط جو ایک ہی خط کے متوازی ہیں وہ آپس میں بھی متوازی ہیں یا جیسے جب مجھے کسی چیز کا علم ہوتا ہے تو مجھے اس کا بلا واسطہ ادراک ہوتا ہے کہ اس چیز کا علم کیا ہے۔ کلی امور انفرادی کا فرق یہاں ناپید ہو جاتا ہے اور ان دونوں کی وحدت ایک وقت ذہن میں آتی ہے۔ اسپینوزا کا نصب العین یہی ہے کہ جہاں تک ہو سکے اسی بلا واسطہ اور وجدانی طریقہ سے علم حاصل کیا جائے اخلاقیات کے آخری دفتر میں وہ انفرادی نفوس کو اسی حیثیت سے سمجھنا چاہتا ہے کہ وہ اپنے سرمدی جوہر کے ساتھ متحد ہوں یہ وجدان اس کی تمام نظری اور عملی کوششوں کا نخل ہے اس وجدان تک پہنچنے کے لئے سب سے ضروری بات یہ ہے کہ ہر اپنے آپ کو خارجی اور عارضی تجربے سے آزاد کر کے عقل کی مدد سے ان کے لازمی ربط باہم کو دریافت کر سکیں لیکن عقل اور وجدان میں کوئی تین فرق پیدا کرنا مشکل ہے کیونکہ دونوں سے اشیاء کی سرمدی کیفیت

معلوم ہوتی ہے۔ علاوہ انہیں وجدانی علم کے بیان میں اسپینوزا کہتا ہے کہ یہ مخصوص صفات الہیہ کی ماہیت کے کامل تصور سے جوہر اشیاء کے کامل علم کی طرف ترقی کرتا ہے جب یہ وجدان بھی اس طرح ترقی کرتا ہے تو کہہ سکتے ہیں کہ مقابلہ و موازنہ سے علم حاصل کرنے کا طریقہ اس میں بھی پوری طرح غائب نہیں ہے۔ تمام علم کا اعلیٰ ترین حصہ اسپینوزا کا نصب العین ہے یعنی علم ایسا جو ناجائز جس میں انفرادیت کا تسلسل یا کلیت سے نہایت گہرا رابطہ ہو۔ اور جزئی شے کا تمام اضافات قاصر سے ایک گہرا اتحاد ہو۔ اس میں اسپینوزا کو اسی حالت میں کامیابی ہوتی ہے جب وہ ایک ایسے وجدان کو فرض کرتا ہے جو ایک طرف شاعر یا مصور و غیر کے تصور کے قریب ہے اور دوسری طرف صوفی کی رویت کے قریب۔ جب ان میں انفرادیت پر زور ہو تو وہ شاعرانہ ہے اور جب کلیت پر زور ہو تو صوفیانہ نہایت افسوس کی بات یہ ہے کہ اسپینوزا نے اپنے نظریہ علم کو مکمل نہیں کیا اس کا جو حصہ ہمارے پاس ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اساسی تعریفات اور اصول متعارف یک بیک الہامی طور پر اس کے ذہن میں نہیں آئے بلکہ ہستی کو سمجھنے کے لئے جو مفروضات لازمًا قائم کرنے پڑتے ہیں ان پر گہرا غور و خوض کر کے تعمیر کئے گئے ہیں۔ اسپینوزا کی اوجاہیت یہی ہے کہ وہ ان مفروضات کو قطعی مان کر حقائق کے طور پر پیش کر دیتا ہے۔ لیکن وہ بالکل ان کو نظر انداز نہیں کر دیتا کہ

سپانوزا کے نظام کے اساسی تصورات

جب سپانوزا اپنا استخراجی استدلال اس نئے کی تعریف سے شروع کرتا ہے جسے وہ آپ اپنی ملت کہتا ہے اور جو ہر کے نام سے موسوم کرتا ہے اور اس اساسی اصول کو قائم کرتا ہے کہ جس چیز کی ملت اس کے باہر نہیں اس کی ملت اس کے اندر ہونی چاہئے تو وہ درحقیقت ہستی کے انتہائی اور تعمیلی علم کے اسکان کو بطور اصول متعارف پیش کر رہا ہے اگر اصول تعلیل صحیح نہ ہو تو ہستی کا علم نہیں ہو سکتا اور تعلیلی علم کسی انتہائی نیچے تک نہیں پہنچ سکتا اگر کوئی ایسی شے نہ ہو جو خود اپنی ملت ہو سکے اور فکر

تجسس کو اپنے سے باہر کسی نے کاوالہ دے دیا کہ ہر ایک جزئی منظر پر ہوتا ہے۔ اگرچہ سبب انوار جو ہر کی یہ تعریف کرتا ہے کہ جوہر وہ ہے جو ہر ذات کا قائم ہے اور اپنے تصور کے لئے کسی اور تصور کا ممکن نہیں لیکن اس طرح سے وہ محض ایک تصور کا ذہنی تعین نہیں کرتا بلکہ ایک امر واقعہ اور حقیقت موجودہ کو پیش کرتا ہے اس کو قطعاً اس میں کوئی شک نہیں کہ جوہر موجود ہے۔ اس کی بہت ہی ایک حقیقت ہے اگر ہم اس پر غور کریں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ اس کی ہستی لازمی بھی ہے کوئی ایسی چیز نہیں جس کو خارج کر کے کہیں کہ اس کی علت خود اس کے اندر ہے جوہر کی مابست سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ یہ حادث نہیں، یہ پیدا اور ناپید نہیں ہو سکتا نہ یقیناً ہو سکتا ہے اور نہ محدود اور یہ ایک واحد ہستی ہو سکتا ہے دیگر تمام اشیا جن میں ہم کو کچھ تو ہے وہ اس ایک جوہر کے اعراض ہیں یا وہ جزئی منظر ہیں جن میں یہ جوہر منظر ہوتا ہے۔ ہستی میں ہم کو ایسے مختلف صفات ملتے ہیں جیسے کہ شعور اور امتداد جن میں ہم کسی حد منظر میں جوئی نہیں کر سکتے لیکن اس امر سے ڈیکارٹ کی طرح یہ سمجھ لینا صحیح نہیں کہ یہ مختلف جوہر ہیں ان میں سے ایک ہی واحد جوہر کے اعراض یا صفات سمجھنا چاہئے محدود اشیا یا زمان مکان میں منتشر اشیا کی کثرت سے یہ نتیجہ نکالنے کا حق حاصل نہیں ہوتا کہ جوہر بھی متعدد ہیں محدود اشیا یا منظر کا وجود مشروط اور حادث ہے اور یہی ہستی یا جوہر ہر اشیا کے صرف اس نظام عام کی طرف منسوب ہو سکتی ہے جو ہمہ گیر اور تمام اشیا کا حامل ہے

اسپیوزا کے لئے خدا کا تصور اور فطرت کا تصور جوہر کے تصور کا ہم معنی ہے۔ تاریخی حیثیت سے اس کے جوہر کا تصور ڈیکارٹ اور مدرسیٹ کے فلسفہ سے تعلق رکھتا ہے اور فطرت کا تصور بروٹو اور نشأت جدیدہ کی طرف سے آیا ہے اور خدا کا تصور ان مذہبی تصورات کا نتیجہ ہے جو سب سے پہلے اس کے ذہن میں داخل ہوئے۔ جوہر کو وہ اس لئے خدا کہتا ہے کہ اس کی لامحدود فطرت لامحدود صفات میں ظاہر ہوتی ہے۔ جوہر کے متعلق ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ خدا کے متعلق بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس لئے جو شے موجود ہے وہ خدا میں ہو کر موجود ہے اور خدا کے بغیر نہ کوئی شے موجود ہو سکتی ہے اور نہ سمجھ میں آ سکتی ہے اس لئے مادہ اور نفس یا استعداد اور شعور صفات الہیہ ہیں وہ کوئی ایسی ہستیاں نہیں جو خدا سے

خارج ہوں۔ جزئی اشیاء و مظاہر بھی خدا سے خارج ہو کر موجود نہیں ہو سکتے جس طرح یہ
 میج ہے کہ خدا کے باہر کچھ موجود نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح خدا کی فطرت میں امتیازات اور
 اختلافات کا وجود بھی ناممکن ہے اس کی فطرت میں امکان اور حقیقت میں کوئی
 فرق نہیں اور زمانی امتیازات کوئی معنی نہیں رکھتے۔ جو بات خدا کی فطرت سے
 بالبع لاہم آتی ہے اس کا لزوم سرمدی ہے۔ خدا کی آزادی یہی ہے کہ یہ لزوم اس
 کی اپنی فطرت کا تعین ہے۔ جب خدا کو اشیاء کی علت کہتے ہیں تو اس امر کو نظر رکھنا
 چاہیے کہ یہاں پر علت اور معلول دو مختلف چیزیں نہیں ہیں بلکہ معلول علت کی
 فطرت کا اظہار ہے خدا کا کام اس طرح اس کی ذات سے الگ نہیں جس طرح
 انسانی آقاؤں کے کام ان کی ذات سے الگ ہوتے ہیں خدا کو اسی معنوں میں
 اشیاء کی علت کہہ سکتے ہیں جن معنوں میں وہ خود آپ اپنی علت ہے۔ وہ چیزوں
 کی علت داخل ہے کہ علت خارجی اس کی صفت اس کے اندر ہے اور وہ
 اپنی صفت کے اندر ہے۔ وہ اپنے دائرہ فطرت سے باہر نہیں ہا سکتا۔ ہمارے
 لئے یہ ضروری ہے کہ ہم جزئی مظاہر کی کلیت اور خدا کی ذات میں تمیز کریں۔
 مظاہر پیدا شدہ فطرت ہیں اور خدا پیدا کنندہ فطرت ہے لیکن ان دونوں
 کے درمیان کوئی حد فاصل نہیں سپاموزا کے نزدیک یہ ایک شخص تجربہ فکر ہے جس
 سے انسان جزئی مظاہر کو فطرت کے نظام کلی یعنی جوہر یا پیدا کنندہ فطرت سے
 ایک تصور کرتا ہے اس انداز فکر سے انسان ان ضروری شرائط کو رو کر دیتا ہے جو ان
 جزئی مظاہر کے سمجھنے کے لئے لاتی ہیں ہستی کو اس سطحی اور مجرد نظر سے دیکھنا جس طرح
 وہ حواس اور محسوس کے سامنے جزئی مظاہر کی صورتیں آتی ہے، عقلا اسے
 الگ جوہر سمجھنے کے بالکل برعکس ہے۔ ہر جزئی مظاہر جوہر واحد و دو کی ایک محدود صورت
 ہے، جو اس جوہر کی تمام دیگر صورتوں کی نفی سے پیدا ہوئی ہے۔ ہر جزئی تعین ایک
 نفی ہے۔

جوہر خدا یا فطرت مختلف صفات یا اعراض میں ظاہر ہوتی ہے۔ سپاموزا
 کہتا ہے کہ عرض سے مراد وہ شے ہے جسے عقل جوہر کی عین سمجھتی ہے خدا یا فطرت
 کے لامحدود اعراض میں سے ہم صرف دو سے واقف ہیں ایک نفس دوسرے مادہ

خدا کی ذات یا فطرت ہم پر صرف ان دو صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے اس سے پہلے
 سبھی واضح ہو جاتا ہے تجربے کے متعلق سپانوزا کا کیا انداز ہے نہ صرف یہ بات تجربے
 کا نتیجہ ہے کہ ہم صرف دو اعراض سے واقف ہیں بلکہ عرض کی تعریف بھی تجربے کے
 اس امر واقعہ پر مبنی ہے کہ ذہنی اور مادی مظاہر الگ الگ اپنے اپنے قوانین سے
 قابل فہم ہو سکتے ہیں ان دو عالموں میں سے کسی ایک کو دوسرے میں تحویل نہیں
 کر سکتے۔ نہ ذہنی عالم مادے سے خارج ہو سکتا ہے اور نہ مادی عالم ذہن سے لیکن ہر عالم میں خود اس کے
 اندر ربط اور تعلیل کا علم ہمیں ہو سکتا ہے ذہن اور مادہ کے اعتبار کو ناقابل تحویل
 سمجھ کر وہ اعراض کے نام سے موسوم کرتا ہے اور عرض اس کے نزدیک وہ
 ہے جس سے جوہر کی صین ظاہر ہو۔ اور جوہر وہ ہے جو بالذات قائم ہے اور خود اپنی
 ذات سے مقصور ہو سکتا ہے۔ پس ایک عرض سے دوسرے عرض کی طرف جست
 نہیں کرنا چاہئے۔ سپانوزا کہتا ہے جب ہم اشیاء پر ذہنی مظاہر ہونے کی حیثیت سے
 غور کر رہے ہوں تو ہمیں نظام فطرت یا ربط تعلیل کی توجیہ صفت فکر کے لحاظ سے
 کرنی چاہئے اور جب ہم انھیں مادی مظاہر کی حیثیت سے دیکھیں تو تمام نظام فطرت
 کی توجیہ صفت امتداد سے کرنی چاہئے۔ مطلب یہ ہے کہ اصل میں ایک واحد جوہر
 ہے اور ایک واحد ربط تعلیل ہے لیکن اس کی دو کیفیتیں ہیں۔ سپانوزا کا یہ مطلب
 نہیں ہو سکتا کہ اعراض محض ہمارے لفظ نظر کا نتیجہ ہیں کیونکہ اس لئے خود صاف
 طور پر اس کی تشریح کی ہے کہ عرض وہ ہے جس کے متعلق عقل یہ کہتی ہے کہ وہ جوہر
 کی عین میں داخل ہے اور ہمیں یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں کہ سپانوزا کو
 اس میں کوئی شک تھا کہ اس کو عقل جوہر میں داخل سمجھتی ہے وہ حقیقت میں اس
 میں داخل ہے اس لئے جب وہ یہ کہتا ہے کہ ہمارے لئے یہ ضروری ہے
 کہ ذہنی مظاہر کی توجیہ ذہنی قوانین سے اور مادی مظاہر کی توجیہ مادی مظاہر سے
 کریں تو یہ لازم اس کے لئے ہر دیگر لازم کی طرح ہستی کی عین سرمدی کا اظہار ہے۔
 اگر ہم اس کی حقیقی وجہ دریافت کریں کہ ہستی کے ذہنی پہلو کی مادہ سے کیوں توجیہ
 نہیں ہو سکتی یا اس کے بالعکس کیوں ممکن نہیں تو ہمیں اس کا جواب اسپنوزا کے اس
 نصب العین میں لے گا کہ توجیہ بالتحلیل میں علت اور معلول ایک دوسرے کے

مانی ہوئے چاہئیں اور اخلاقیات کے پہلے دفتر میں اصول نمبر ۴۲ و ۴۳۔ ۱۔ اپنے ایک محیط میں اسپینوزا نے اس کو اور وضاحت سے بیان کیا ہے اور اگر دو چیزوں میں کوئی با مشترک نہ ہو تو ان میں سے ایک دوسرے کی علت نہیں ہو سکتی کیونکہ جب معلول میں کوئی ایسی بات نہیں ہوگی جو علت میں بھی نہ ہو تو معلول کی برصفت کو سمجھنا بڑا مشکل ہے کہ وہ ہم سے وجود میں آئی، اگر ہم اس اساسی اصول کو ہر حالت میں مد نظر رکھیں تو اسپینوزا کے تمام نظام فلسفہ کی کئی جہاز سے ہاتھ میں آجائیں گی۔ مثلاً اسی اصول سے خدا یا جو ہر کے متعلق ہر نوع نظر سے بالیقین لازم آتا ہے کہ وہ تمام مظاہر کی علت باطنی ہے یعنی خدا اور کائنات کی دینیاتی تنوعیت باطل ٹھہرتی ہے۔ اس اصول کے لحاظ سے یہ بھی ناممکن ہے کہ علت تو مادی اور معلول ذہنی یا اس کے برعکس اس کی تعلیم ہے کہ نفس اور مادہ ایک واحد ہستی کی دو صورتیں ہیں اور ایک واحد ربط عقلی کی مظہر ہیں اس سے جسم اور روح کی تنوعیت کا ابطال ہوتا ہے۔ عام علم یا انی اعراض سے یہ غور کرتے ہوئے کہ یہ کس طرح ممکن ہے کہ تجربہ کا مفروض ہمارے قابل فہم ہو۔ اسپینوزا نے اپنا تصور جو ہر قائم کیا۔ جو حقیقت میں اصول قلیل کو ایک وجود قرار دیتا ہے۔ اسی طرح اس مخصوص مسئلہ پر غور کرتے ہوئے کہ ذہنی اور مادی مظاہر کا ایک تعلق کس انداز کا ہے۔ اس نے اعراض کا نظریہ قائم کیا یہ قدیم اصل میں اس اعتقاد کا نتیجہ ہے کہ ہستی کا مادی پہلو ایک مسلسل کل کی حیثیت سے سمجھ میں آ سکتا ہے لیکن ذہنی مظاہر کا مادہ سے مستخرج ہونا ناممکن ہے۔ اس نظریہ میں اسپینوزا ڈیٹیکلٹ اور بائس دونوں کا مخالف ہے۔ اس کا نظریہ۔ اعتسراف ان مشکلات کے حل کرنے کی کوشش ہے اور جو ڈیٹیکلٹ اور بائس کے نظریات یعنی روحیت اور مادیت کو پیش آتی ہیں اس نے ایک جدید اور طبع زاد مفروضہ سے ان دونوں کا جواب پیدا کیا کہ اسپینوزا نظریہ اعراض کے اس مفہوم کو باری طرح قائم نہیں رکھ سکا۔ اگرچہ نفس اور مادہ کے تعلق کے مسئلہ کو اس نے علم اور اس کے مفروضات کے تعلق سے حل کر کے حل طے کر دیا ہے۔ یہ نہایت آسانی سے نظر آ سکتا ہے کہ یہ دو مسائل بالکل الگ الگ ہیں کیونکہ نفس اور مادہ دونوں علم کا موضوع ہیں۔ اور علم کا مسئلہ ہستی کے تمام

قابل اور اک پہلوؤں کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اسپینوزا نے ایک ادھائی فلسفی ہونے کی حیثیت سے اس بائست کو بلا دلیل صحیح مان لیا تھا کہ ہماری عقل اور عین اشیا میں موافقت ہے اس لئے اس کو لازماً یہ تسلیم کرنا پڑا کہ فکر کی ہر نسبت ہستی کی ایک نسبت کے مطابق ہے۔ اس علیاتی نظریہ ہم وجودی کو اس نے نفسی طبیعی نظریہ ہم وجودی کے ساتھ ملا جلا دیا۔ اس کا یہ کہنا کہ تصورات کا نظام اور ربطی ہے جو اشیا کا نظام اور ربط ہے اپنے اندر ایک ابہام رکھتا ہے کیونکہ اسکی علیاتی تاویل سمجھی ہو سکتی ہے کہ علم اور اس کا معروض مساوی فطرت ہیں اور نفسی طبیعی توازن بھی اس سے متصور ہو سکتی ہے۔ اسپینوزا کا نقطہ نظر اس سلسلہ میں زیادہ تر علیاتی ہی تھا یہ اس کی مثال سے واضح ہو سکتا ہے کہ میرے دائرے کے تصور کے مطابق فطرت میں بھی ایک دائرہ موجود ہے اگر وہ اس کو نفسیاتی حیثیت سے دیکھتا تو یوں کہتے کہ دائرہ کی جو شبیہ مجھے مد رکھتی ہے وہ میرے دماغ کی اس حالت کے بالکل مطابق ہے جب کہ مجھے اس کا اور اک ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ جب اسپینوزا یہ کہتا ہے کہ ذہنی مظاہر کی توجیہ ذہنی مظاہر ہی سے ہونی چاہئے اور مادی مظاہر کی توجیہ مادی مظاہر سے تو وہ حقیقت میں ایک دوسرے مسئلہ میں آ پڑتا ہے۔ اخلاقیات کے تیسرے دو قسم میں جہاں اس کا نقطہ نظر علیاتی نہیں بلکہ نفسیاتی ہے۔ وہ نظریہ اعراض کا پورا نفسی یعنی اطلاق پیش کرتا ہے اس خلاص بحث کی اصل وجہ یہ ہے کہ اسپینوزا کے ہاں سلسلہ علم کبھی جدا گانہ طور پر ایک مسئلہ کی حیثیت سے پیدا نہیں ہوا ہم نے اپنے علم پر جب ایک تنقیدی نگاہ ڈالی ہے اور اسے اس حیثیت سے دیکھا ہے کہ ہستی کے ذہنی اور مادی پہلو دونوں اس کے معروض ہوتے ہیں تب ہم پوری وضاحت سے ان دو مسئلوں کا فرق سمجھ سکے ہیں جس طرح اسپینوزا کے عود یک جوہر اور اس کے جزئی مظاہر میں ایک داخلی نسبت ہے اسی طرح سے ہستی کی اساسی صفتیں اور صورتیں اس جوہر کے اعراض ہیں چنانچہ اپنے مقدمہ مات فکر کے مطابق بڑی دلیری سے اس نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اوہ یا امتداد ایک الہی صفت ہے۔ عام دینیاتی تصور کے مطابق وہ ایک ثانوی چیز ہے جو روح کی بدادار ہے لیکن برو نو اور بومے کی طرح اسپینوزا بھی اس تصور پر مطمئن نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ یہ اس کے

داخل ربط تخیل کے اساسی خیال کے بالکل مخالف ہے۔ اسپنوزا جب مادہ کو ایک الہی صفت کہتا ہے تو اس کو اچھی طرح مد نظر رکھنا چاہئے کہ مادہ سے اس کی مرادادی مظاہر کا جوہری پہلو ہے یعنی وہ شے جو تمام تغیر اور تقسیم کے باوجود قائم رہتی ہے اور جس میں نہ ظنل واقع ہو سکتا ہے اور نہ وہ پیدا ہو سکتی ہے نہ وہ معدوم ہو سکتی ہے پہلو ہی اس کے ذہنی پہلو کی طرح خدا یا جوہر کا انکشاف ہے۔ خدا کی لامحدود قوت فکر لامحدود مادی امتداد کا جواب ہے۔ جزئی مظاہر جس کے اجزاء ہیں۔ ہستی کو جس پہلو سے بھی دیکھیں جو چیز اصل میں اس کی نہ ہیں ہے وہ ربط تخیل ہے اور وہ وحدت ہے جس کی اس ربط سے شہادت ملتی ہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے جزئی مظاہر جوہر کی وہ متنوع صورتیں ہیں جو مختلف اعراض کے اندر واقع ہوتی ہے۔ جس طرح اعراض جوہر کے محمول ہیں اسی طرح وہ مختلف کیفیتوں کے بھی محمول ہیں اس لئے ہر جزئی مظاہر کے تمام ہستی کی طرح لامحدود پہلو ہو سکتے ہیں لیکن ہم صرف دو پہلوؤں کو جان سکتے ہیں کیفیت (Mode) کی یہ تعریف ہے ”جوہر کی ایک حالت یا وہ شے جو ایک دوسری شے سے جس کے ذریعے سے اس کا ادراک ہوتا ہے جوہر کی ایک حالت ہونے کے لحاظ سے کیفیت کا وجود جوہری میں ہے اور جوہری کے ذریعے سے وہ قابل فہم ہو سکتی ہے جس طرح موج صرف دریا میں ہو کر ہی موجود ہو سکتی ہے اور دریا کی ایک حیثیت ہونے کے لحاظ سے ہی قابل فہم ہو سکتی ہے ہر جزئی مظاہر کے اندر تحفظ ذلت کا جذبہ پایا جاتا ہے جو اس الہی قوت کا ایک حصہ ہے جو تمام اشیا میں جاری و ساری ہے لیکن ہر جزئی مظاہر میں یہ قوت ایک محدود طریقہ سے عمل کرتی ہے اس لئے ہم تب تک کسی جزئی مظاہر کی مثال نہیں دے سکتے جب تک کہ تمام دیگر کیفیتوں سے اس کے قابل کو مد نظر رکھیں۔ ہر جزئی کیفیت کسی دوسری کیفیت ہی کے ذریعہ سے سمجھیں سکتی ہے۔ ہر کیفیت پر خلد ہی عین عمل کرتی ہیں۔ تاہم جزئی مظاہر کا تعلق خواہ اس قدر خارجی ہو لیکن انفراداً اور اجتماعاً، وہ ایک لامحدود جوہر کے تعینات ہیں۔ فطرت خالق کا عمل فطرت مخلوق پر، ہر جگہ جاری ہے فطرت منظرہ کے اندر ایک طرف لازمی اور لامحدود کیفیتیں ہیں جو خدا کی فطرت سرمدیہ سے براہ راست اور

بلا واسطہ لازم آتی ہیں اور دوسری طرف محدود کیفیتیں ہیں جو صرف دوسری کیفیتوں کے ذریعے پیدا ہوتی ہیں امتداد کے عرض کے اندر دو دلائل محدود حیثیتوں کا ذکر کرتا ہے ایک حرکت اور دوسری سکون۔ یہاں پر تحفظ حرکت کا خیال اس کے ذہن میں ہے یعنی یہ قانون کہ مادے کے تمام تغیرات میں سکون اور حرکت کی باہمی نسبت قائم رہتی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر جزئی جسم تمام کائنات کا ایک جزو ہے فکر کے عرض کے اندر وہ عقل لامحدود یا تصور خدا کا ذکر کرتا ہے جو فکر کی لامتناہی الہی قوت کا ایک بلا واسطہ اثر ہے اور استقلال حرکت کی حرکات سے اس کے یہی معنی ہونگے کہ جزئی ذہنی مظاہر ہو خواہ کیسے تغیرات واقع ہوں ذہنی قوت کی منفرد دنیا میں قائم اور مستقل رہے گی۔ یہاں بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ جہاں اب ہم قوانین کا لفظ اختیار کرینگے وہاں اسپینوزا ہستیوں کا ذکر کرتا ہے۔

اس نظام مذکورہ بالا کے خصوصیات بیان کرنے میں ہم اُن مسائل اور مشکلات کی طرف سرسری طور پر اشارہ کر سکتے ہیں، جو اس سے پیدا ہوئی ہے خدا یا جوہر کے متعلق اُس نے یہ کہا ہے کہ وہ عمل کرتا ہے۔ اگرچہ اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ وقت کا اطلاق خود جوہر کی ذات پر نہیں ہوتا بلکہ اس کی حیثیات پر ہوتا ہے۔ یہ شکل وجہ اور علت میں غلط سمجھ کرنے سے پیدا ہوئی ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں ربط تعلیل و قسم کا ہوتا ہے ایک توحیثیتوں کا باہمی تعلق ہے جو خارجی اور عبوری ہے اور دوسرے اطلاق جوہر اور اس کی حیثیتوں کا ہے جو داخل یا باطنی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ان دونوں میں موافقت کیسے پیدا ہو سکتی ہے۔ جوہر کی وحدت اور اعراض و حیثیات کی کثرت میں توافق پیدا نہیں ہوتا۔ اسپینوزا ہم کو یہ نہیں بتاتا کہ ایک واحد جوہر کس طرح مختلف اندازوں میں ظاہر ہو سکتا ہے اور ایک واحد جوہر سے لامحدود مختلف معلومات کس طرح پیدا ہو سکتی ہیں۔ اگرچہ اسپینوزا کے لئے جوہر خدا اور ضرورت کے تصورات ہم تعمیر و ہم نقصان ہیں لیکن خدا کے تصور میں وہ عین کو بھی داخل کر دیتا ہے جس کی بناء محض یہی ہے کہ وہ محال کی تعریف میں حقیقت کو بھی داخل کرتا ہے۔ لیکن وہ اس پر بحث نہیں کرتا کہ آیا یہ تعریف قائم بھی رہ سکتی ہے یا نہیں۔

اور اپنے بیان میں بعد میں ایک جگہ پر وہ کمال کا ایک ایسا تصور بھی پیش کرتا ہے جس کے مطابق تمام حقیقت یا وجود کمال نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہدایت بری ایک نظام فکر میں بھی ایسے سوالات باقی رہ جاتے ہیں جن کا جواب اس میں نہیں ملتا۔ اسپینوزا کی عظمت یہ ہے کہ اُس نے اس خیال کو تکمیل تک پہنچانے کی کوشش کی کہ ہستی لازمی طور پر عقل ہے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اس کا جوہر حقیقت یا وحدت مطلق ہے منطق کے لحاظ سے اپنے نظام میں سے اساسی تصورات قائم کرنے کی بجائے اُسے صرف ایک ہی تصور یعنی جوہر کا تصور قائم کرنا چاہئے تھا۔ ہم شاید اس تصور تک محدود کر سکتے ہیں لیکن اس پر بھی کچھ اُس سے نزول نامکن ہو جاتا ہے۔ اسپینوزا کے نظام پر یہ اعتراضات اس کی اصل کوشش اور اُس کے فکر کے عام میلان کو زیادہ نقصان نہیں پہنچاتی اور زیادہ تر اُس کے ادعائی اسلوب استدلال سے پیدا ہوتے ہیں۔

فلسفہ مذہب

یہ خالی از دہی نہیں ہو گا کہ ہم یہ دیکھنے کے لئے ایک لمحہ توقف کریں کہ مذہب کے متعلق جو خیالات رائج تھے اسپینوزا کے فلسفہ کی اُن سے کیا نسبت ہے۔ اپنے اعلیٰ ترین تصور یعنی جوہر کو خدا کہہ کر اُس نے خود دو سروں کو اس مقابلہ کے لئے اکیلا اُس کی مراسلت میں بھی اس مسئلہ پر بحث و تنقید کرتی ہے ایک موقع پر وہ لکھتا ہے "میرا خدا اور فطرت کا تصور موجودہ عیسائیوں کے تصور سے بہت کچھ مختلف ہے مثلاً میں یہ کہتا ہوں کہ خدا اشیا کی خارجی علت نہیں بلکہ باطنی علت ہے میں اس میں کوسم کا ہم خیال ہوں کہ تمام اشیا خدا میں زندہ ہیں۔ اور اسی میں حرکت کرتی ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ میرے دنیائی اور سیاسی رسالہ میں جہاں فطرت سے جسمانی مادہ مراد ہے خدا اور فطرت ہم معنی ہیں تو وہ غلط کرتا ہے یہ عام دنیائی نقطہ نظر ہے اسپینوزا کی تسلیم وہ چیزیں ہیں جن سے مختلف ہے ایک تو یہ ہے کہ وہ خدا اور فطرت کو وہ مختلف جواہر نہیں سمجھتا اور دوسرے یہ کہ وہ

انسانی صفات کا اطلاق خدا پر نہیں کرتا پہلے پہل تو اس کے خیالات کو دہریت اور بات کہہ کر باطل قرار دیا گیا۔ ہنری مور اسپینوزا کی مد کٹر دہریت "کو رد کرنے کی کوشش میں یہ کہتا ہے کہ اسپینوزا خدا اور فطرت کو ہم وجہ سمجھتا ہے۔ مور کہتا ہے کہ اس وجہ سے پتھر کی طرح کھاد وغیرہ سب خدا ہیں کیونکہ یہ تمام چیزیں مادہ ہیں اسی وجہ سے وہ سپانوزا کو نہایت گندہ دہریہ کہتا ہے۔ یہ مترعوں صدی کے مناظروں کا ایک چھوٹا سا نمونہ ہے۔ یہ نیا نظام عجیب و غریب ہونے کی وجہ سے لوگوں کے لئے پریشانی کن تھا اس کو عام محمدانہ عنوانوں کے تحت میں لانا مشکل تھا اور اس کی اس نئی تلی صورت استدلال میں بہت سے مقامات پر پڑھنے والے بھڑکتے تھے اس کے بعد ہمیں جہہ ادرست Pantheism کی اصطلاح ملتی ہے جسے غالباً س سے پہلے تولینڈ نے استعمال کیا اسپانوزا کے نقادوں کو اب ایک ایسا لفظ ہاتھ لگ گیا جو ان کے مقصد کے لئے تیر بہدف تھا۔ لیکن ان لوگوں میں خود اس کے استعمال میں موافقت نہیں پائی جاتی۔ ان میں سے بعض کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے خدا اور کائنات کا داخلی تعلق متفق نہیں ہوتا ہے یعنی یہ کہتے ہیں کہ نظریہ ہمہ ادرست کے مطابق خدا ایک شخص ہستی تصور نہیں ہوتا۔ پہلی تاویل کے مطابق اسپینوزا کا نظام بلاشبہ ہمہ ادرستی ہے لیکن مفہوم موخر کے مطابق یہ پوری طرح واضح نہیں ہوتا کہ ہم اس کے نظام کے متعلق کیا کہیں ؟

اپنے ایک خط میں اسپانوزا کہتا ہے کہ فطرت الہی کو فطرت انسانی سے الگ رکھنے کی وجہ سے وہ کسی صفات انسانی سماعت بصارت عقل ارادہ توجہ وغیرہ کو خدا کی طرف منسوب نہیں کرتا۔ اس کے وجود اس لئے اخلاقیات میں بہت جگہ بیان کئے ہیں یہ ظاہر ہے کہ اگر نسبت زمانی ساقط ہو جائے تو نفسیاتی تعلقات بھی قابل اطلاق نہیں رہتے اسپانوزا کے نزدیک نسبت زمانی صرف فطرت منظرہ پر قابل اطلاق ہے۔ فطرت جو ہر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ نسبت زمانی کے ساتھ تمام تفسیر بھی ناپید ہو جاتا ہے۔ خدا کمال کی کسی اعلیٰ تر یا ادنیٰ تر کیفیت کی طرف عبور نہیں کر سکتا اس لئے اسے نہ کسی خط کا احساس ہو سکتا ہے نہ کسی الم کا نہ محبت کا اور نہ نفرت کا۔ جو ہر ہونے کی حیثیت سے کوئی شے خدا کی ذات سے

باہر نہیں ہو سکتی اس سے خارج کوئی ایسی شے نہیں ہے جس کی طرف اس کا احساس یا ارادہ راجع ہو سکے۔ چار اشور عقلی احساس اور ارادہ خارجی اشیاء سے متعلق ہوتے ہیں اور اگر یہ خارجی اشیاء نہ رہیں تو ہم میں شعور بھی باقی نہ رہے۔ اگر ہم خدا کی نسبت عقل یا ارادہ کا استعمال کریں تو ہمیں یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ ان الفاظ کو ایسے مختلف معنوں میں استعمال کرنا پڑے گا کہ ان کے مفہوم میں کوئی مشترک بات نہیں رہے گی اور صرف لفظ کا اشتراک باقی رہ جائیگا۔ ایسے ہی جیسے کہ کتے کا لفظ چارسی دنیا کے بھوکنے والے جانور پر بھی استعمال ہوتا ہے اور ستارہ سیرس (Sirius) کو بھی اس نام سے موسوم کرتے ہیں۔ انسانی صفات کو خدا کی طرف منسوب کرنے کی خواہش قطعاً غیر صحیح اور ناجائز ہے۔ اگر مشنوں میں بھی شعور ہوتا تو وہ خدا کو تین زاویوں والی ہستی تصور کرتے اور اگر دائرے کو بھی سمجھ سکتے تو ان کے نزدیک خدا گول ہوتا۔

دوسری طرف یہ بھی صحیح ہے کہ اسپینوزا ذہنی عالم کو ہستی کا ایک مستقل پہلو تسلیم کرتا ہے۔ خدا جو ہر شعوری بھی ہے اور جو ہر متدبھی فکر یا نفس اعراض ذاتیں سے ایک عرض ہے یعنی اس سے خدا کی فطرت کا اظہار ہوتا ہے عقل اور ارادہ فطرت مخلوق سے متعلق ہیں نہ کہ جو ہر فطرت سے۔ لیکن فطرت منظرہ جو ہر فطرت سے پیدا ہوتی ہے اور اگر عقل لامتناہی یا تصور خدا تمام ذہنی تغیرات میں قائم رہتا ہے تو اس کی احساس بھی خدا کی فطرت میں ہوگی۔ اسپینوزا کے خیال کو ہم شاید اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ خدا ایک نفس تو ہے لیکن شخصیت نہیں کیونکہ صرف ایک محدود ہستی شخصیت ہو سکتی ہے۔ اسپینوزا نے صرف ایک جگہ شخصیت کا لفظ اختیار کیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ ایک مبہم تصور ہے۔ یہاں پر یہ بات قابل غور ہے کہ جب اسپینوزا شعور کو صفت اہلی قرار دیتا ہے اور خدا کے خود اپنی ذات سے عشق لامتناہی کا بھی ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان کی محبت خدا سے اسی لامتناہی محبت کا ایک جز ہے اس طرح سے وہ نفسیاتی صفات کو لطیف اور وسیع کر کے خدا کی طرف منسوب کر دیتا ہے حالانکہ دوسری جگہ وہ اس نظریہ کو رد کر دیتا ہے۔ شعور کو صفت الہی سمجھنے کے خلاف وہی اعتراضات وارد ہو سکتے

ہیں جو اسپانوزا نے عام نظریہ کے خلاف پیش کئے جو شخص کسی فلسفہ نظام کو ایک مذہب کی صورت میں قبول کرنا چاہتا ہے اس کو وہی مشکل پیش آتیگی جو اسپانوزا کو پیش آئی۔ خاص کر برعکس انداز الہیات کو یہی کرنا پڑیگا کہ وہ اسپانوزا کی طرح انسانی مصلحت کو لطیف اور وسیع کر کے خدا کی طرف منسوب کرے !

فلسفہ فطرت اور نفسیات

جب اسپانوزا امتداد کو ایک عرض وجود قرار دیتا ہے اور اپنی تعریف عرض کے مطابق متقاضی ہے کہ کسی مظہر کی توجیہ میں ہمیں اسی عرض کو اصول قرار دینا چاہئے جس کے اندر وہ مظہر واقع ہوا ہے تو یوں کہنا چاہئے کہ وہ خالص میکانیٹ کو فطرت کا واحد سائنٹفک تصور خیال کرتا ہے۔ امتداد کے عرض کے تحت میں تمام جسمانی مظاہر کی توجیہ صرف مادی عمل سے ہونی چاہئے۔ اس سے وہ علتیں مراد ہیں جو مظہر پر بحث کے علاوہ مکان کے دوسرے نقطوں سے عمل کرتی ہیں۔ اسی لئے اسپنوزا کے لئے قانون وجود کا ثبوت دینا نہایت آسان تھا۔ حقیقت میں جب وہ امتداد کو ایک عرض ثابت کرتا ہے تو قانون وجود بھی اس کے اندر جاتا ہی چکا ہوتا ہے۔ اس کی طرح اسپانوزا بھی اومانی طور پر یہ فرض کر لیتا ہے کہ میکانیٹ کے اصول اولیہ حقائق سرمدیہ ہیں اگرچہ وہ اس امر کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوا ہے کہ وہ حرکت کو امتداد سے استخراج نہیں کر سکتا !

اجسام میں اختلاف جو ہر نہیں ہو سکتا۔ وہ صرف حرکت اور سکون میں۔ رفتار میں یا سست رفتاری کی وجہ سے مختلف ہو جاتے ہیں۔ حرکت کے قوانین فطرت اور عقل کے قوانین سرمدیہ ہی نظریہ اعراض سے یہ امر بھی لازم آتا ہے کہ فطرت کے اندر ہر قسم کے عمل خاتمہ کے اعتقاد کو رد کر دیا جائے چونکہ کوئی ایک عرض کسی دوسرے عرض سے متعین نہیں ہوتا اس لئے کسی مادی مظہر کی علت عقلی نہیں ہو سکتی جیسا کہ توجیہ مقصدی میں فرض کر لیا جاتا ہے۔ اخلاقیات کے پہلے دفتر میں اسپانوزا نے ایک طویل نوٹ لکھا ہے جس میں اس نے یہ ثابت

کرنے کی کوشش کی ہے کہ غائی نقطہ نظر انسان کے عمل، اغراض اور خواہشات پر
تحتفظ ذات اور اصلی عمل سے جہالت کا نتیجہ ہے انسان نے یہ فرض کر لیا ہے کہ کائنات
میں ہر شے اس کے لئے مرتب کی گئی ہے اور وہ پوتا اور فرشتے بھی اسی کے لئے
مصروف کار ہیں۔ جہاں کوئی مقول مقصد انسان کی سمجھ میں نہیں آتا وہاں وہ
یکہ نظر نہیں ہو جاتا ہے کہ یہ مشیت الہی ہے یہ خیال ماضی جہالت ہے جہاں انسان نے
اپنی جائے پناہ بنا رکھا ہے اگر یا مضامین علم کا کوئی عقلی طریقہ نہ بتا دیتی تو نظریہ غایت
ہمیشہ علم فطرت کے لئے سد راہ ہوتا مقصدیت صرف علم فطرت ہی کی مال نہیں
ہوتی بلکہ خدا کے متعلق بھی ایسے تصورات قائم کرتی ہے جو اس کے شایان شان
نہیں ہوتے اگر خدا بھی مقاصد کے لئے کوشاں ہے تو وہ کامل نہیں ہو سکتا جب
تک اس کے مقاصد حاصل نہ ہو جائیں۔ انسان غرور سے اپنی ذات کو معیار بنالیتا
ہے اور اپنے اخلاق اور جمالیاتی تصورات فطرت کی طرف منسوب کر دیتا ہے اسی
لئے اس کو کہیں نظر معلوم ہوتا ہے اور کہیں بدلتی کہیں جس اور قبح کہیں خیر اور کہیں شریک کہ
اس نے زمین کر رکھا ہے کہ کائنات اس کی مسرت آفرینی کے لئے پیدا کی گئی ہے وہ یہ نہیں
دیکھتا کہ فطرت کی قوت اور اس کا کمال مرادف ہیں اور اس کی قوت لاشعاری ہے
اسی لئے وہ بہت ہی کی تمام ممکنہ صورتیں اور درجے پیدا کر سکتی ہے جاری رائج ہیں
جو صورتیں اولے ترین ہیں وہ بھی فطرت نے اسی طرح پیدا کی ہے جس طرح کہ وہ صورتیں
جو چار سے نزدیک اعلیٰ ترین ہیں ۴

اخلاقیات کے دوسرے دفن میں تقنایا لئے طبعیہ کے ایک سلسلے میں
سپانوزائے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ اس کے نزدیک فطرت کے میکاکی
تصور کے اطلاق کی کیا صورت ہونی چاہئے۔ قانون مجبود کے مطابق کسی جسم کی حرکت
یا اس کا سکون کسی دوسرے جسم کی حرکت یا سکون سے مستقیم ہوتا ہے اور اس کے
کامی تیسرے سے کسی جسم کی حیثیت کا تین کچھ تو اس کی اپنی فطرت سے ہوتا ہے
اور کچھ دوسرے جسم کو اثر کی فطرت سے جب ایک ہی جسم یا مختلف اجسام کے اجسام
کو دوسرے اجسام سے کشاکش دیتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں یا جب
وہ ایک دوسرے کو اپنی حرکت ایک خاص نسبت سے مستقل کرتے ہیں تو ہم انہیں

باہم متحد سمجھتے ہیں اور ہم ایسے مجموعہ اجسام کو ایک جسم یا ایک فرد کہتے ہیں جو ایسے ہی دوسرے جسموں سے اپنے خاص اجتماع و تناسب اجسام کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے اگر ایسے مجموعے میں جسے ہم ایک فرد یا ایک جسم کہتے ہیں نئے اجزاء داخل ہوتے جائیں اور پرانے خارج ہوتے جائیں یا اجزاء کے حجم اور ان کی حرکات میں تبدیلی ہو جائے تو بھی اگر اجتماع اجزاء کی عام صورت برقرار ہے تو ہم اس جسم کو ایک فرد ہی کہیں گے۔ اس قسم کے بہت سے افراد سے مل کر ایک کثیر الافراد فرد بن سکتا ہے اسی طرح پھر کثیر الافراد فردوں سے مل کر ایک اور جامع تر فرد بن سکتا ہے اسی طرح بڑھتے بڑھتے ہم کل فطرت کو ایک فرد کہہ سکتے ہیں جس کے اجزاء میں غیر متناہی اختلاف واقع ہوتے رہتے ہیں لیکن فرد میں بحیثیت کل کوئی تغیر نہیں ہوتا

فطرت اپنے تمام مدارج و مراتب میں زندہ ہے۔ یہ حقیقت بھی نظریہ اعراف سے لازم آتی ہے۔ چونکہ ہر عرض کل جو ہر کے مظہر ہے تو اس عرض کی ہر صورت دوسرے عرض کی کسی مخصوص صورت کے موافق ہوگی۔ اس لحاظ سے مادی فطرت میں الفردانیت کے جو مختلف مدارج ہیں وہ ذہنی زندگی کے مختلف نفسی مدارج کے متوازی ہیں جس طرح جسم انسانی مختلف قسم کے افراد سے مرکب ہے اسی طرح فکر یا نفس انسانی بھی مختلف اذکار کا مجموعہ ہے نفس اور جسم ایک ہی جوہر کی مختلف حیثیتیں ہیں امتداد کے عرض میں حرکت کی جو مخلوط صورتیں ظاہر ہوتی ہیں وہ عرض نفس میں فکر کی کم و بیش صورتیں ہیں۔ جب میری طبیعت میں ایک محک پیدا ہوتا ہے یا میں کوئی ارادہ کرتا ہوں تو اس کے ساتھ ہی امتداد کے عرض میں قوانین حرکت کے مطابق ایک مادی نفس واقع ہوتا ہے اس کو میں یوں ہی سمجھنا چاہئے کہ یہ ایک ہی واقعہ کی دو صورتیں ہیں۔ سچا محوذا کہتا ہے کہ ہم اس طرح سے اس دعویٰ باطل اور عقدہ لاغفل سے بچ جاتے ہیں کہ کس طرح جسم نفس پر اثر کرتا ہے اور نفس جسم پر۔ اگر ہم یہ کہیں کہ نفس جسم کو حرکت دیتا ہے تو حقیقت میں ہمارا یہ کہنا اس حرکت کے متعلق اعتراف جہل کے مساوی ہے۔ اس نظریہ میں ایک یہ فائدہ بھی ہے کہ اس میں مادی فطرت کی فعالیت کے لئے اپنی طرف سے کوئی مددیں قائم نہیں کر دی گئیں۔ ابھی تک کوئی شخص ان مظاہر کے حدود مقرر نہیں کر سکا جو مادی فطرت کے اپنے

قوانین سے پیدا ہو سکتے ہیں اس لئے ہیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم محض اس لئے نفس کی مداخلت سے مرادہ کریں کہ جسم کی فعلیت میں حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے۔ اختیار ارادہ کے نظریہ سے بھی میں کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ یہ نام نہاد اختیار ایک دعو کا ہے جو اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ لوگ اپنے اعمال کی حقیقی علتوں سے ناواقف ہوتے ہیں سپانوز اسکے نزدیک اپنی مخصوص فطرت کے جبر کے مطابق عمل کرنا اصلی اختیار ہے، ایک اصول شخص اپنی چرب زبانی کی وجہ سے اپنے آپ کو آزاد سمجھتا ہے لیکن اس کی آزادی ایسی ہی ہے کہ اگر اوپر سے نیچے گرتے ہوئے پتھر کو شور ہوتا تو اس کو یوں ہی محسوس ہوتا کہ میں اپنی مرضی سے گر رہا ہوں۔ علاوہ ازیں ارادے کا مدار یاد پر ہے جو ہمیشہ ہمارے بس کی بات نہیں ہوتی۔

اگرچہ اسپانوز کسی حالت میں ذہنی مظاہر کی توجیہ مادی علل کے ذریعہ سے روکا نہیں رکھتا لیکن وہ اپنے مفہومات کے لحاظ سے جائز طور پر مادی اور ذہنی پہلوؤں کی متوازنیت کو ان مادی مظاہر کی توجیہ کا ذریعہ بتاتا ہے جو اپنی مخصوص حیثیت میں براہ راست قابل فہم نہیں ہوتے۔ ہر احساس کے ساتھ جسم کی ایک مخصوص حالت وابستہ ہے جسم کی یہ حالت دوسری اجسام کے اثر سے پیدا ہوتی ہے لیکن ہمارے جسم کی اپنی کیفیت، ان خارجی اثرات کی ہیئت کو کس قدر بدل دیتی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے یہ احساس صرف خارجی اشیاء ہی کی فطرت کے مطابق نہیں ہوتا بلکہ بدرجہ اولیٰ ہمارے جسم کی فطرت کے مطابق ہوتا ہے۔ تاہم غیر ارادی طور پر ہم ہر احساس کو ایک خارجی حقیقت کا اظہار سمجھتے ہیں جب تک کہ دوسرے احساسات یا تصورات اس مفروضہ حقیقت کو مانع نہ ہوں۔ اسپانوز کے خیال کے مطابق ہمارا تصور حقیقت احساسات اور تصورات کی باطنی جنگ سے واضح اور متعین ہوتا ہے۔ احساسات اس شے کے تصورات کو ابھارتے ہیں جو اس معروض احساس کے حامل ہے یا اس کے ساتھ ہی پیش ہوئی ہے۔ اختلاف تصورات قوانین فطرت کے ذہنی قوانین میں جو عرض مادہ میں قوانین حرکت کا جواب ہیں۔ اسپانوز اختلاف تصورات اور خاص فکر میں ایک تین تین قائم کرتا ہے۔ ہم نظریہ علم کی بحث میں اس تفریق کی طرف پہلے ہی اشارہ کر چکے ہیں۔ ادراک مادی اور اختلاف تصورات انسان کی اس حیثیت

سے پیدا ہوتے ہیں، کہ وہ لامتناہی فطرت منظرہ میں سلسلہ مظاہر کی ایک کرنی ہے علم کے اعلیٰ مراتب یعنی عقلی اور وجدانی علم اس وقت حاصل ہوتا ہے جب ہم اس حقیقت تک جا پہنچیں جو تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے اور ان کا جو ہر اور قانون وجود ہے یعنی لامتناہی جو ہر تک ہماری رسائی ہو اور ہم سمجھ لیں کہ کس طرح ہر شے اس جوہر میں داخل ہے یا بالفاظ دیگر ہر شے کو سرمدیت کے نقطہ نظر سے دیکھ سکیں۔ اس امر میں ہائیں کی نفسیات کو اس حیثیت سے اسپانوزا کی نفسیات پر فوقیت حاصل ہے کہ ہائیں نے یہ ثابت کیا ہے کہ کس طرح کسی مقصد یا مسئلہ پر توجہ کے مرکز سے غیر ارادی ایجابات و تعورات میں سے فکر خالص پیدا ہو سکتا ہے۔ اسپانوزا اور سب سے بڑے نقطہ نظر سے ابھی تک فکر خالص کو ایک بالکل جدا اور مخصوص فعلیت سمجھتا ہے جس کی اصلیت عام تعورات سے بالکل مختلف ہے۔

اسپانوزا کی نفسیات تاثرات نہ صرف خود اس کی بہترین تصنیف ہے بلکہ نفسیات کے تمام علم میں یہ ایک نہایت ممتاز کارنامہ ہے۔ سب سے پہلے اس کا کمال یہ ہے کہ اس نے انسانی تاثرات اور جذبات پر بڑی نقطہ نظر سے غور کرنے کی ضرورت اور جواز کا دعویٰ کیا۔ ایک محقق تسلیم کرنے کی حیثیت سے وہ جذبات کو نفسیہ کی نظر سے نہیں دیکھتا بلکہ ان کو سمجھنا چاہتا ہے اور ایسے اعتدال نفس سے ان پر غور کرتا ہے کہ گویا مادی فطرت کے مظاہر یا ہندسی اشکال اس کے پیش نظر ہیں دوسری بات یہ ہے کہ تاثرات کی توجہ کے لئے تمام اہم تغایر نظر کو اس لئے پیش کیا ہے۔ اپنے فلسفیانہ ارتقا کی مختلف منزلوں میں اسپانوزا تاثر کی حیثیت اور اہمیت عالم شعور میں مختلف طور پر تصور کرتا رہا۔ اس کی پہلی تصنیف ”در سالہ مختصر“ میں اس کا نظریہ کمال عقلیتی تھا اس کا خیال تھا کہ صرف علم یعنی تعورات نفسی زندگی کے تمام مظاہر کو متعین کرتے ہیں اور ارادہ تعویض کے اثبات یا رد کا محض ایک نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتا ہے کہ تعورات اشیاء کے اثر سے متعین ہوتے ہیں کیونکہ اس میں یہ اعتقاد باقی ہے کہ ایک عرض دوسرے عرض سے متاثر ہوتا ہے۔ ڈیکارٹ کے فلسفہ کے متعلق اپنی تصنیف میں وہ یہ ایسا کر چکا تھا کہ تعورات خود ہماری فعلیت کا اظہار ہیں اس لئے ہم تعورات

کی آفرینش اور ان کے اثبات اور رد میں تمیز نہیں کر سکتے۔ اعراض کے مخصوص نظریہ میں اس خیال کو اس لئے اور بھی آگے بڑھایا ہے۔ یہاں تک کہ فہم اور ارادہ اب بالکل ہم وجود ہو گئے ہیں۔ مگر ذہنی فعلیت ہے اور تمام ذہنی فعلیت مگر ہے۔ اپنے ارتقائی اس منزل میں سرسری طور پر اسپانوزا کے تصور کو انھیں الفاظ میں بیان کر سکتے ہیں اخلاقیات کے دوسرے دفتر میں انچاسویں قضیہ کے نتیجہ صریح میں وہ یہ کہتا ہے کہ ارادہ اور عقل بالکل ایک ہی چیز ہیں لیکن تیسرے دفتر میں جس میں وہ تاثرات کی فطری تاریخ کو بیان کرتا ہے ارادہ کا ایک مطلقاً نیا تصور پیش کیا گیا ہے۔ یہاں پر وہ ارادہ کو تحفظ ذات کا شعوری محرک کہتا ہے۔ اس لحاظ سے ارادہ علم کا مرادف نہیں رہتا چہ جائیکہ وہ علم کا نتیجہ شمار ہو۔ خود علم ارادہ پر منحصر ہو جاتا ہے۔ ہم کسی چیز کی تمنا یا طلب اس لئے نہیں کرتے کہ ہم اُس شے کو اچھا سمجھتے ہیں بلکہ اس کے برعکس اصل حقیقت یہ ہے کہ ہم اُسی شے کو اچھا کہتے ہیں جس کے لئے ہماری طبیعت میں تمنا اور طلب موجود ہوتی ہے۔ یہاں پر وہ محرک طبعی اور ارادے کو مرادف قرار دیتا ہے اور تصورات اُسی پر منحصر ہیں۔ ٹوئینز نے اسپانوزا کے ارتقاء فلسفہ پر جو کتاب لکھی ہے اس میں وہ اس بحث پر بہت واضح مباحث کرتا ہے اور اس کا قیاس یہ ہے جو اغلب معلوم ہوتا ہے کہ اسپانوزا کے خیالات میں یہ تغیر بایں کے اثر سے پیدا ہوا۔ بایں کے نزدیک تحریک طبعی (Impulse) اور ارادے کا خلق بہت گہرا ہے اور ان دونوں کا رابطہ جذبہ تحفظ ذات سے بہت قریبی ہے اور وہ اس پر بہت زور دیتا ہے کہ تصورات کا اختلاف کس قدر ایک مقصد کے خیال سے متعین ہوتا ہے۔ اسپانوزا کی تصنیف جو ہمارے سامنے ہے ارادے کی اس تشریف میں جو دفتر دوم کے انچاسویں نتیجہ صریح میں ہے اور اس میں جو دفتر سوم کی نویں شرح میں ملتی ہے، ایک صریح تناقض پایا جاتا ہے اور اس سے ٹھکان اغلب یہی ہوتا ہے کہ دو مختلف مسودوں کو ملا کر ایک بنا دیا ہے نیز اس کے کہنا مقرر خیال کے تمام اثرات کو رفع کر دیا جائے گا

اخلاقیات کے تیسرے دفتر میں جذبات کی نفسیات کے بیان میں اسپانوزا

تخلف ذات کے محرک طبعی کو ہر انفرادی ہستی کی فطرت کا اظہار سمجھتا ہے اس انداز خیال سے اس کی نفسیات کی ہیئت تو کسی قدر بدل گئی ہے لیکن اس نے اپنے عام فلسفے میں کچھ نہیں بدلا۔ ہر انفرادی ہستی میں لامحدود فطرت یعنی خود خدا قائل ہے اس نے ہر انفرادی ہستی کے اندر رسمی تخلف ذات، ہستی کی لامحدود الہی فعلیت کا ایک حصہ ہے اپنے مختصر رسالے کی تصنیف کے زمانے ہی میں وہ بروہو کی طرح اس کا قائل تھا کہ تمام زندہ ہستیوں میں تخلف ذات کا محرک طبعی ارادہ الہی کا انکشاف ہے۔ یہ محرک اشیاء کی مخصوص فطرت کے مطابق ہوتا ہے اور اشیاء کی فطرت کے اختلاف سے اس کی کیفیت بھی مختلف ہوتی ہے۔ تخلف ذات تمام ہستی کی فطرت ہے جب اس سے تخلف کے ساتھ شعور بھی وابستہ ہو تو اسے خواہش کہتے ہیں۔ انسان کی فطرت میں جمیلی حالت نفسی سے جو فعلیت متعین ہوتی ہے اس کا نام خواہش ہے خواہش کا ذہنی پہلو ارادہ کہلاتا ہے۔ سنی تخلف میں کامیابی سے لذت اور اس میں رکاوٹ پیدا ہونے سے الم پیدا ہوتا ہے لیکن اس امر کو پیش نظر رکھنا چاہئے کہ لذت کامل تر حالت کی طرف عبور کرنے سے پیدا ہوتی ہے اور ناقص تر حالت کی طرف عبور الم نگیر ہوتا ہے۔ خود حالتوں کے اند کوئی تاثر نہیں ہوتا کیونکہ حالتیں خود ساکن ہوتی ہیں تاثر صرف ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف عبور میں پیدا ہوتا ہے۔

اسپانوزا نے یہاں اس خیال کا اظہار کیا ہے جسے ہم اب اپنی جدید اصطلاح میں تاثر کا حسیاتی مفہوم کہتے ہیں۔ یعنی یکہ زندگی کے معاوینہ یا مانع ہونے سے اس کا کیا تعلق ہے اس کے ساتھ ہی وہ آفریش تاثر میں تقابل کی اہمیت سے بھی واقف تھا۔ جسے تاثر کا قانون اضافیت بھی کہہ سکتے ہیں۔ مزید برآں نفسیات تاثرات میں اس نے ایک تیسرے محکمہ پر بھی روشنی ڈالی ہے یعنی یہ کہ خاص قسم کے تاثرات کے ارتقا کے لئے ایٹلاف تصورات کی کیا اہمیت ہے۔ ایٹلاف تصورات کے قوانین کے ذریعے سے وہ خواہش لذت اور الم سے تاثر کی خاص صورتوں کا استخراج کرتا ہے۔ ہم اس چیز سے محبت رکھتے ہیں جس سے ہمیں لذت حاصل ہوتی ہے۔ اور اس سے نفرت کرتے ہیں جس سے ہمیں تکلیف پہنچتی ہے ہم اس چیز سے بھی محبت کرتے ہیں جو معروف محبت کے حصول میں ہماری مدد ہو اور اس سے نفرت کرتے ہیں جو

اس کی طرف ہو۔ اور جب ہم ایک ایسے وجود کا تصور کرتے ہیں جو ہمارے عالم ہے اور کسی تاثر سے متاثر ہے۔ تو غیر ارادی طور پر ہم میں بھی وہ تاثر پیدا ہو جاتا ہے اس سے ہمدردی پیدا ہو سکتی ہے لیکن اس سے رشک اور حسد بھی پیدا ہو سکتا ہے اور اس کی متناؤں کا خون بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً اس حالت میں کہ ہم کہتے ایک ایسی چیز پر قابض ہونا چاہتے ہیں جو کسی دوسرے کے قبضہ میں ہے یا ہم یہ چاہتے ہیں کہ دوسرے کو بھی رشک وہی احساس ہو جو ہمیں ہے۔ ان عام اصولوں کے مطابق ایسا ٹیٹوڑا اپنے نظریہ کو تکمیل تک پہنچاتا ہے۔ اس نے تاثرات کے عالم میں نظریہ ارتقاء کی بنا ڈالی اور بتایا کہ کس طرح تعورات کے زیر اثر اور مختلف اجتماعات اور ترکیب سے ہمارا تاثر ایسی صورتیں اختیار کر لیتا ہے جو اس کی ابتدائی صورتوں سے یہ مختلف ہوتی ہیں۔ ایسا ٹیٹوڑا نے تاثر کے نشو و نما کے شرائط کو منضبط کیا۔ اگرچہ اس کا ایسا کا اصول کہ افراد میں تغذیہ ذات کا محرک ان کی تمام جذباتی زندگی کی توجہ کر سکتا ہے ایک ایسا اصول ہے جس کے امکان اور محنت پر ہم یہاں بحث نہیں کر سکتے۔

اخلاقیات اور سیاسیات

یہ ایسا ٹیٹوڑا کی ایک خصوصیت امتیازی ہے کہ اگرچہ اس کے خیال کا محرک عملی ہے لیکن وہ مدد و اور تجربہ کے عالم سے جو عملی محرکات اور مسائل کا واحد عالم ہے بہت بلند ہے۔ ایسا ٹیٹوڑا فطرت میں ہر قسم کی تھیں کی صحت کا انکار کرتا ہے۔ فطرت اپنے قوانین سرمدیہ کی پیروی کرتی ہے۔ ہمارے اخلاقی احکام جو ہماری انسانی زندگی کے نصب العین کے مطابق کم و بیش نقص و کمال کے مقابلہ پر منحصر ہیں فطرت کا جو ہر سرمدی اس سے بالاتر ہے۔ اور زمانہ مقدار اور مدد کا اطلاق اس پر نہیں ہو سکتا جس طرح گلیلیو کے زمانہ سے صفات حسیہ کی نفسیت پر زور دیا گیا تھا اسی طرح ایسا ٹیٹوڑا صفات اخلاقی کی نفسیت پر زور دیتا ہے۔ جب تک ایسا ٹیٹوڑا اپنے اس خیال پر قائم ہے کہ اصل علم ہی ہے کہ بہت ہی کو سرمدی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تب تک صحیح سنی میں اخلاقیات نامکن ہے۔ اور حقیقت میں اخلاقیات

کی اسے کوئی ضرورت۔ بھی محسوس نہیں ہوتی۔ اخلاقی سوالات اسی عالم میں پیدا ہو سکتے ہیں جس میں اخلافت زمانی پائی جائے۔ جہاں آفریش اور ارتقا تغیر اور تخالف موجود ہوں۔ جہاں مثالوں کی پیروی کی جائے اور مقاصد منتخب کئے جاسکیں۔ اسائنوزا نے اپنے اس خیال کو نہایت برجستہ طور پر ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ ضرورت شر کے احکام مقابلہ پر مبنی ہیں لامحدود و سرمدی وحدت میں جہاں الہی فطرت لاشریک ہے تمام مقابلہ ساقط ہو جاتے ہیں کیونکہ تمام امتیاز اور تخالف ناپید ہو جاتا ہے۔ اسائنوزا کے نظریہ علم پر غور کرتے ہوئے ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ سرمدیت کے نقطہ نظر سے تمام سے حل یا ناپید ہو جاتے ہیں لیکن اب معلوم ہوتا ہے کہ تمام فرائض بھی محدود ہو جاتے ہیں۔

جس طرح اسائنوزا جوہر فطرت اور فطرت مظہرہ میں فرق کرتا ہے۔ اسی طرح وہ نظری اور عملی نقطہ نظر میں بھی تمیز کرتا ہے۔ عملی نقطہ نظر صرف فطرت مخلوق کے لئے صحیح ہے۔ اسائنوزا اسی حق سے اخلاقیات قائم کرتا ہے جس حق سے وہ کبریا اور محدود دنیا اور اس کی حیثیات کا قائل ہے۔ اس کے لئے اخلاقیات کے قائم کرنے میں کوئی اس سے زیادہ تناقض نہیں جتنا کہ جوہر مخلوق کے علاوہ دیگر نقورات کے قائم کرنے میں ہے۔

اسائنوزا کے لئے اخلاقیات کا امکان اس کے نفسیاتی نظریہ جذبات سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے۔ محرک تحفظ ذات جو ہمارے تمام جذبات اور تاثرات کی اصل ہے، اخلاقیات کی بنا بھی وہی ہے جذبات تحفظ ذات کہی کی وجہ سے یہ خواہش نشوونما پاسکتی ہے کہ خارجی اسباب سے پیدا ہونے والے تاثرات اور جذبات ہماری طبیعت میں ہیجان پیدا نہ کر سکیں فطرت کا ایک جزو اور اس کی حیثیتوں میں سے ایک حیثیت ہونے کے لحاظ سے انسان ایک مجبور اور محتاج ہے حتیٰ کہ حوادث تصدیق اس کو بے مقصد و بے سمت اور سر سے ادھم پکارتے رہتے ہیں ہم قدرتی طور پر کو نشان رہتے ہیں کہ اپنے وجود کو قائم رکھیں اور اپنی باطنی تعلیت کو درجہ تکمال تک پہنچائیں۔ سب سے زیادہ اساسی اخلاقی تعلیت قوت نفس یا استحکام خودی یا ضمت ہے جس کی وجہ سے انسان اسباب و حوادث کے انقلاب سے بالا تر ہے۔ نیکی

انسان کا جوہر یا اس کی فطرت ہے کیونکہ وہ ایسے اثرات پیدا کر سکتی ہے جن کی توجہ صرف اس کی اپنی فطرت سے ہو سکتی ہے۔ اس سیرت کے حصول کے لئے انسان کو پہلے یہ بھی طرح سمجھنا چاہئے کہ کسی جذبہ یا خواہش یا غرض سے زیادہ قوی جذبہ یا غرض ہی تفرق حاصل کر سکتی ہے اس پرانہ اور اس نئے کائنات کا ثبوت قانون جمود سے ہم پہنچاتا ہے جس کا جواب ذہن اور مادہ کی متوازنیت کی وجہ سے ہستی کے نفسی پہلو میں بھی موجود ہے اخلاقی اور تقاضے اسی وجہ سے ممکن ہے کہ ہم میں رفتہ رفتہ ایسے جذبات پیدا ہو سکتے ہیں جو احسن تاثرات کو جن کی وجہ سے وہ خود ظہور میں آئے طبیعت سے خارج کر دیتے ہیں۔ جب ہم انسانی زندگی کی مختلف صورتوں اور مارج کا مقابلہ کر کے انسانی زندگی کا ایک نصف العین قائم کر لیں پھر دوسرے نصف کی طرف تہائی کرتے ہیں کہو غیر کہتے ہیں اور جو چیز اس کی طرف جاتے ہیں مانع ہوتی ہے ہم اسے شریکیت ہیں اور ہم میں یہ خواہش پیدا ہو جاتی ہے کہ جس قدر ہو سکے ہم اس نصف العین کے قریب ہوتے جائیں۔ خیر و شر کا علم چونکہ ہمارے نفع و ضرر کا علم ہے اس لئے اس سے بڑا لطف حاصل ہوتا ہے کہ ہم نصف العین کے قریب ہو رہے ہیں اور یہ سچ پہنچتا ہے کہ ہم اس سے دور ہٹ رہے ہیں اور یہ علم تاثر کا مرادف ہونے کی وجہ سے طبیعت میں ایک بڑی قوت بن جاتا ہے لیکن لوگ اس کو جلدی محسوس کر لیتے ہیں کہ محض اپنی ذاتی کوشش سے کامل قوت و آزادئی نفس حاصل نہیں ہو سکتی اس کے لئے ان کو تمام خارجی زندگی کا مرتب و محفوظ ہونا بھی لازمی ہے۔ سچے علم کے ارتقاء کے متعلق یہ بات خاص طور پر صحیح ہے یہ بھی بہت سی قوتوں کے اتحاد ہی سے پیدا ہو سکتا ہے۔ لوگوں میں اتحاد کے پیدا ہونے کی اس سے بہتر کوئی ترکیب نہیں کہ وہ ایسی چیزوں کے لئے کوشش کریں جو سب کے لئے مشترک ہو سکیں انسانوں میں تنازع صرف انہیں خواہشات کے متعلق ہوتا ہے جو کسی ایسی شے کے متعلق ہوں جس سے ایک فرد دوسروں سے الگ ہو کر فائدہ اٹھاتا ہے جس قدر افراد آزادی اور قوت نفس کے متعلق ہوتے ہیں اسی قدر ان میں جھگڑا کم ہوتا ہے اور اسی قدر ان کا عمل مشترک ہوتا ہے کیونکہ وہ سب ایسی چیز کے لئے کوشاں ہوتے ہیں جو دراصل انسان کی فطرت کے مطابق اور اس کے شایان شان ہے انسان کے لئے انسان سے براہ کرم کوئی ہستی معین نہیں بلکہ سب غیر مشترک کے طالب ہیں اس لئے ان کے بہترین بات یہی ہے

کہ وہ سب متحد ہو کر ایک جسم اور ایک نفس کی طرح عمل کریں وہ لوگ جو اپنے بچے مفاد کی پیروی کرتے ہیں وہ اپنے لئے کسی ایسی چیز کی خواہش نہیں کرتے جس کی خواہش وہ دوسروں کے لئے بھی نہ کریں اسی لئے ان کے اعمال عادلانہ و عادلانہ اور شریفانہ ہوتے ہیں۔ وہ شجاعت جو اصل نیکی ہے اس کا اظہار صرف قوت نفس اور ارتقاء غفیفہ ہی میں نہیں ہوتا بلکہ فیض و کرم میں بھی ہوتا ہے کیونکہ ہر ایسا شخص دوسروں کی مدد کرنا چاہتا ہے اور ان کے ساتھ اخلاص و مودت کے روابط پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

ایک دفعہ انسانی بحال کی نوعیت کو بتا کر اسپانوزا نے مختلف تاثرات کی قدر و قیمت کا پورا پورا اندازہ کیا ہے۔ وہ اس کے خاص انداز کا خاکہ ہے۔ خوشی فی نفسہ اسپی چیز ہے اور غم فی نفسہ بری چیز ہے۔ اسی لحاظ سے نفرت، خوف، تحقیر، رحم، ہشامانی اور مجرب و سبب و ایلی ہیں کیونکہ لذت کی فریض کیلئے یہ لازمی عناصر نہیں ہیں اس کی وجہ اس لئے یہ بتلائی ہے کہ لذت ایک ناقص حالت سے مقابلہ کا ل حالت کی طرف عبور ہے اور غم ایک اعلیٰ حالت سے ادنیٰ کی طرف عبور کرتے ہوئے پیدا ہوتا ہے۔ جو شخص عقلاً آزاد ہے اور سچا علم اس کی زندگی کی رہنمائی کرتا ہے وہ اپنی نگاہ خود اپنی زندگی میں اور دوسروں کی زندگی میں بھی ارتقاء سے حیات پر جائے رکھتا ہے۔ اسے سب چیزوں سے کم موت کا خیال آتا ہے اور اس کی دامانی تفکر موت نہیں بلکہ تفکر حیات ہوتی ہے۔ وہ حتیٰ الوسع کوشش کرتا ہے کہ دوسروں کی نفرت غصہ اور تحقیر کا جواب محبت اور فیاضی سے دے۔ جو شخص نفرت کے بدلہ میں نفرت کرتا ہے وہ نہایت ذلیل زندگی بسر کرتا ہے۔ لیکن اگر نفرت محبت سے مغلوب ہو جاتے تو مفتوح عجز سے نہیں بلکہ خوشی سے زیر ہو جاتا ہے۔ آدمی اپنی قوت نفس کا اس سے بہتر اظہار نہیں کر سکتا کہ وہ دوسروں کو یہ تعلیم دے کہ وہ اپنے آزاد و علم کے مطابق زندگی بسر کریں۔

ایک طرف اخلاقیات تحفظ ذات کے اساسی تصور سے شروع کر کے عملی زندگی اور جماعت کی تاسیس کی طرف یسباتی ہے۔ لیکن اس کے فکر میں ایک دوسرا میلان بھی ہے جس کا نقطہ آغاز تو وہی ہے لیکن وہ تصوف اور انفرادیت کی طرف یسباتی ہے۔ اس کی تصنیف میں اس کا ابتدائی نفسیاتی نقطہ نظر کہ انسان کی اصلی خلقت

خاص علم پر مشتمل ہے ہمیں جا بجا ملتا ہے۔ انسان کو جتنا علم حاصل ہوتا جائے اُتنا ہی اُس کی اصل فطرت کا انکشاف ہوتا جاتا ہے۔ اور اس کی حقیقی غلیظت میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ محفوظ ذات کا صحیح جذبہ ترقی علم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اس پائٹوزا کے نزدیک یہی علم کہ ہمارا نفس تمام فطرت کے ساتھ متحد ہے ایک ایسی چیز ہے جس سے خارجی حوادث میں محدود نہیں کر سکتے اس خیال سے وہ بیک وقت دو قیضے قائم کرتا ہے اول یہ کہ محفوظ ذات کی وسوسہ شش ہی نیکی کی بنیاد ہے۔ اور دوم یہ کہ طلب علم نیکی کی راہ بنیاد ہے۔ ایک طرف تو اپنی موجودتی نفسیات کی رو سے اُس کا یہ خیال ہے کہ تاثرات اور جذبات ہماری فطرت کی ایجابی قوتیں ہیں اور دوسری طرف یہ خیال بھی اُس میں ملتا ہے کہ تاثرات ایک ناقص اور مبہم تصور ہے۔ اس تصور کے مطابق علم نے نشو و نما اور اُس کی وضاحت کے ساتھ تاثر ناپید ہو جاتا ہے جس قدر ہم حقیقت سے واقف ہوتے جائیں کہ ہماری ذات اور حالات لامتناہی فطرت یعنی خود خدا سے متصین ہوتے ہیں جو ہماری زندگی میں اور اُن تمام اشیا کی زندگی میں ہم پر عمل کرتی ہیں جاری و ساری ہے اسی قدر ہم اپنے آپ کو کوئی منفرد اور عاجز ہستی تصور نہیں کرتے بلکہ اپنی ہستی کو خدا کی ہستی میں داخل اور اس کا ہم وجود سمجھتے ہیں اس خیال سے ہم کو لذت حاصل ہوتی ہے کیونکہ یہ ہمارے نفس کی اعلیٰ ترین غلیظت کا ثمرہ ہے اور اس وجود کے خیال سے لذت حاصل ہوتی ہے جو اس علم کی لذت کا باعث ہے اس طرح سے خدا کا ایک عقل عشق پیدا ہوتا ہے جس سے ہمارا دل سالامینان سے لبریز ہو جاتا ہے اس حالت میں خدا کوئی خارجی تئیں معلوم نہیں ہوتا اور انسان محسوس کرتا ہے کہ اس کی باطنی قوت اسی لامتناہی قوت کا ایک جزو ہے جو تمام اشیا میں ساری ہے اور خدا سے ہمارا عشق ویسا ہی لامتناہی عشق ہو جاتا ہے جو خدا کو اپنی ذات سے ہے۔ خدا کا عشق انسان سے اور انسان کا عشق خدا سے ایک ہی چیز ہے۔ ہم اپنے آپ کو اور تمام اشیا کو سرمدیت کے نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں اس پائٹوزا کی عقل غلطہ حیثیت اس کی نفسیاتی حیثیت کے متخالف ہے کیونکہ یہ انسانی اور عقلی عشق متضاد و تضاد سے بالاتر ہے لیکن پائٹوزا اپنی نفسیات میں کہہ چکا ہے کہ تاثر صرف محال یا نفس کی طرف عبور کرتے ہوئے پیدا ہوتا ہے۔ وہ اپنی اطلاقیات کے مقصوداً

نیچے کو اسی حالت میں قائم رکھ سکتا ہے جب وہ تاثیر کو ایک غیر واضح خیال کہے اور قانونِ اضافیت کو باطل قرار دے گا

اخلاقیات کا پانچواں دفتر جس میں یہ تصوف غالب ہے، اس کی تعلیم بقائے روح بھی اسی دفتر میں ہے۔ خدا کے اس عقلِ عشق سے جس کی بنا ہستی مطلق سے ہمارا ارتقا ہے، ہماری اصل فطرت کا انہار ہوتا ہے یعنی کہ ہماری اصل فطرت کا وجود وقت پر منحصر نہیں بلکہ عقلِ لائق یا تصور خدا کا ایک جزو ہے جو دائم و قائم ہے گو انفرادی ذہنی مظاہر پیدا اور ناپید ہوتے رہتے ہیں جس طرح مادی عالم میں حرکت کی مقدار مستقل ہے گو انفرادی حرکتیں بدلتی رہتی ہیں فعلیتِ الہی کی ایک بلا واسطہ فخلل ہونے کی حیثیت سے ہم غیر فانی ہیں یہ بقا جس میں قسلس نہیں بلکہ سرمدیت ہے، کیونکہ اضافتِ زمانی کے یہاں کوئی تسنی نہیں ہو سکتے انھیں افراد کے لئے ہو سکتی ہے جو اعلیٰ ترین علم اور کامل اور واضح فعلیت ذات تک پہنچ گئے ہوں ایسا نوزا کے بیان سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا یہ بقا فکر کا سرمدی عنصر ہونے کے لحاظ سے شخصی ہے یا نہیں۔ بہر حال اس کا بقا کا تصور عام خیال سے بہت مختلف ہے۔ آخر میں وہ کہتا ہے کہ نفس کی سرمدیت کا یقین اخلاقیات کے لئے کوئی شرط لازم نہیں اور میں نے اپنا اخلاقیاتی نظام اس اعتقاد کی مدد سے بغیر قائم کیا ہے۔ سعادت تکلی کا اجر نہیں ہے بلکہ یہ اس کے مرادف ہے کیونکہ اسی حالت میں ہم جذبات پر تصرف حاصل کر سکے ہیں جب کہ ہمیں اپنے نفس کی اعلیٰ ترین فعلیت سے لطف حاصل ہو گا

اگر ایسا نوزا اپنے نفسیاتی نظریے کی بالتفصیل تکمیل کرتا تو اس کی اخلاقیات کے گہرے اور سنبھ افکار اور زیادہ کامل صورت اختیار کرتے لیکن نفسی زندگی کی اعلیٰ ترین صورتوں کو بیان کرنے میں وہ عقلیت پس پر غالب آگئی اسلئے اس کی اخلاقیات محض فلاسفہ کے کام کی رہ گئی تسلیم بلا واسطہ اور حالیاتی ادراک کا حق اس لئے ادا نہیں کیا اگرچہ اس کے عقلی عشق میں جو وجدان پر مبنی ہے، ان دونوں چیزوں کے اشارات مضمر ہیں۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہو سکتا جو ایسا نوزا کی اس حیرت انگیز تصنیف کہے بعضی سے پڑھے اور کوئی نہ ہو کہ اس کے ہر فقرے میں لامحدود بے غرضی نمایاں ہے اور اس کا انداز تسلیم و دعائیں قدر بلند ہے جو ادنیٰ درجے کی تسکینوں سے مدد لینے

کی بجائے جہتی کے قوانین عظیمہ کے آگے خم ہو جاتا ہے اور اس تمام کتاب کے لہر
کی اطمینان کی فضا پائی جاتی ہے۔“

لیکن اسپانوزا کے نزدیک ہن شدید کارزار نفس کے بعد پیدا ہوتا ہے فرد اپنے جذبات کے ساتھ
جہاد کر کے اور ایک جدید اور اہل بند پیدا کر کے اسے متاثر کرتا ہے اور جماعت ہی اسکو ہی طرح متاثر کرتی ہے لیکن اس
دشت کے بعد جس میں کلمہ شخص اپنا حق اپنی قوت کے مطابق سمجھتا ہے، طبیعت میں ایک
نئے تسکین یافتہ اریہا ہو جاتا ہے جو مستحکم خواہشات میں موافقت اور مختلف افراد کے
تخلیقات ذات کے جذبات میں مطابقت پیدا کرتا ہے۔ فلسفہ جماعت میں بھی اپنی نفسیات
کی طرح اسپانوزا یقیناً ہابس کے زیر اثر ہے لیکن اس کو عوام کی طرف سے ہابس کی
طرح اندھا اور تنگدلا نہ خوف محسوس نہیں ہوتا اس میں اتنی مقبولیت ہے کہ وہ اپنے
اس نظریہ پر قائم رہتا ہے کہ انسانی فطرت سب انسانوں میں ایک ہی ہے اور مملکتوں
کے خلاف حفاظت کرنا بھی ایسا ہی ضروری ہے جیسا کہ محکموں کے خلاف۔ اگر ہم
عوام کے اندر اچھے محرکات کو فرض نہیں کر سکتے تو کھراں بھی اس سے مشتے نہیں
ہو سکتے۔ یہ خیال کہ عوام رموز مملکت کو نہیں سمجھ سکتے اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ ان کو
ان معاملات سے بے خبر رکھا جاتا ہے اسپانوزا عصر جدید کے سب سے پہلے
جمہوریت پسند فقہا میں سے ہے لیکن چونکہ اس کا سیاسی رسالہ اپریٹیکل کو نہیں
چاہا اس لئے ہم اس کی تعلیم جمہوریت کی تفصیل سے ناواقف ہیں اپنی خصوصیت کے لحاظ سے ہابس جمہوریت کو طبیعت
کی اثرات کہتا ہے اور اسپانوزا ہابس کو سرکاری عہدہ داروں کی ادایت کا لقب دیتا ہے۔ دراصل
ہمیشہ سیاسی امور میں ارباب مل و عقد صرف چند ہی لوگ ہوتے ہیں لیکن سوال یہ
ہے کہ انتہائی اقتدار کس فرد یا گروہ افراد کو حاصل ہو اسپانوزا کے نزدیک اس
تمام مسئلے کا لب لباب یہ ہے کہ مملکت کی تعمیر جمہور کی قوت متحدہ پر قائم ہے جو بہت
سے ارادوں کے ایک واحد ارادہ ہو جانے سے ظہور میں آتی ہے جس طرح فرد کی
قوت میں دوسروں کے ساتھ متحد ہونے سے اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ روحانی اتحاد
جو وحدت قوت کی شرط ہے اسی حالت میں قائم ہو سکتا ہے جب کہ مملکت کے اتحاد
صاحبان عقل سلیم کے نزدیک مفید ہوں۔ امن کی خاطر انسان بہت کچھ برداشت
کر سکتا ہے لیکن اگر غلامی و دشت اور تنہائی کو امن کہیں تو ایسا امن نزع انسان

کی بہترین حالت ہے مملکت کو چاہئے کہ انسانوں کو نہ جیوان بنا دے اور نہ مشین بنان کی ذہنی اور جسمانی فعلیتوں کے لئے میدان عمل مہیا کرے، اور ان کی عقل کے آزادانہ استعمال کی ضمانت ہو۔ آزادانہ اتحاد و افراد کے سوا مملکت کی اور کوئی بنیاد نہیں اس لئے مملکت کا رکن بن کر ایک فرد اپنے قدرتی حقوق سے دست بردار نہیں ہو جاتا بلکہ ان کے استحکام اور ان کی ترقی کا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ اگر مملکت افراد کی حریت بیان کو روک دے تو اس کا اپنا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے اور اس سے بدتر نتیجہ نکلتا ہے کہ ملک کے اشرف و اعلیٰ انسان اس کے دشمن ہو جاتے ہیں

جس طرح سچا نمونہ آزادی تقویٰ کی حمایت کرتا ہے اسی طرح وہ مذہب میں بھی کامل حریت کا حامی ہے اس کے دنیاوی و سیاسی رسالہ کا خاص یہی موضوع ہے اس میں وہ یہ بتانے کی کوشش کرتا ہے کہ مذہب کا تعلق نہ مملکت سے ہے اور نہ سائنس سے اور مملکت کو چاہئے کہ اپنی فطرت اور اپنے مقصد کے مطابق عقلی زندگی کے ارتقا کے لئے افراد کو پوری آزادی دے۔ مملکت کو لوگوں کے خارجی اعمال پر تصرف حاصل ہو سکتا ہے، ان کے نفوس پر اس کا کوئی اختیار نہیں۔ وہ اگر چاہے تو عبادت کی کوئی نظامی صورت قائم کر سکتی ہے یہی صورت میں اس کا انتظام مذہبی مہدوکاروں کے نظام ہے بہتر ہو گا کہ اسے اقتدار دیکھیں اس سے بھی بہتر مسئلہ ہو گا کہ مذہب کو علمائے اہل بیت اور علما کے استعمال پر منحصر کرے لوگوں کی ذہنیت اس قدر مختلف ہوتی ہے کہ جو چیز ایک شخص کے لئے باعث احترام ہے وہی دوسرے کے لئے مفحکہ خیز ہوتی ہے۔ اس لئے بہتر یہی ہے کہ ہر شخص اپنے اعتقادیں آزاد ہو اور اسے یہ حق حاصل ہو کہ مذہبی باتوں کی جس طرح چاہے تاویل کرے۔ مذہب اور سائنس میں یہی فرق ہے کہ مذہب کا تعلق عمل زندگی سے ہے اس کا ماحصل تصدیق نہیں بلکہ پارائی پر ہے کوئی نئی اعلیٰ عقلی قدایت کا شخص نہیں تھا ان عقل ان کی عقل سے زیادہ قوی تھا ان کا کام یہ عقائد و تصورات اور علامات کے ذریعے سے ایسے تصورات لوگوں کے ذہن نشین کرانے جو ان کو خدا کی اطاعت پر آمادہ کریں جس کی عملی صورت یہ ہو کہ وہ لوگوں سے محبت کا سلوک کریں کثرت سے لوگ ایسے ہی ہوتے ہیں کہ عقلی استدلال ان کی سمجھ سے بالاتر ہوتے ہیں اس لئے ان کو ہدایت کے لئے تاریخی نمونوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طریقے سے وہ صرف خوف سے

انہیں بلکہ خوشی سے مطلع ہو جاتے ہیں۔ فطری طور پر خدا کے متعلق لوگوں کے خیالات خواہ کچھ ہی ہوں وہ اسے آگ سمجھیں یا روشنی، ہوا سمجھیں یا عقل، جب تک اس کا نمونہ ان کو ہدایت کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے تب تک عملی لحاظ سے سب برابر ہیں۔ اگرچہ اسپانوزا کے نزدیک انبیاء نے صداقت کو اس کی خالص صورت میں نہیں دیکھا بلکہ نقصا دیر میں اس کا ادراک کیا ہے لیکن عقل الہی صرف سچ میں براہ راست ظہور ہوئی ہے جس میں یہ قابلیت تھی کہ وہ ان حقائق کو پہنچ سکا جو نہ ہمارے علم کے اصول اولیہ میں داخل ہیں اور نہ ان سے استخراج ہو سکتے ہیں اپنے ایک خط میں اسپانوزا کہتا ہے کہ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ کلیسا کی اس تعلیم کے کیا معنی ہیں کہ خدا نے انسانی فطرت کا جامہ پہن لیا خدا کے لئے انسانی فطرت اختیار کرنا ایسا ہی ناممکن ہے جیسا دائرے کے لئے مربع ہو جانا لیکن وہ اس کا قائل تھا کہ خدا کی عقل سرمدی جو تمام اشیا میں، اور خصوصاً نفس انسانی میں ظاہر ہوتی ہے، سچ میں اس نے اپنے آپ کو خاص طور پر ظاہر کیا۔ اسپانوزا کا خیال تھا کہ کتب مقدسہ کی مورفہ تفسیر ہونی چاہئے۔ جس طرح فطرت کی توجیہ فطرت ہی سے ہوتی ہے اسی طرح انجیل کی توجیہ بھی انجیل ہی سے ہونی چاہئے۔ جب تک ہمیں پہلے یہ اچھی طرح معلوم نہ ہو کہ انجیل کی تعلیم حقیقت میں کیا ہے تب تک ہم اس کے صحیح یا غلط ہونے پر کیسے فتویٰ لگا سکتے ہیں جس طرح اسپانوزا انجیل سائنس اور اخلاقیات کی آزادانہ تحقیقات کا حامی ہے اسی طرح وہ مورفہ طریق تحقیق کو بھی آزاد رکھنا چاہتا ہے۔ اس کا تاریخی احساس اس کتاب سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی کتاب کی تشریح میں اس کے مصنف کے تمام معلوم بحال کو مد نظر رکھنا چاہئے اور مصنف کی تصنیف کے مواضع کا تلاش بھی لازمی ہے۔ اس امر میں اسپانوزا خود اپنی تحقیق سے اس نتیجے پر پہنچا کہ موسیٰ کی پانچ کتابیں بلاؤنی کے زمانے کی نگہی ہوئی ہیں۔ عصر جدید کی تفسیر شاید اس حد تک تو ہمیں پہنچی لیکن اسپانوزا اس تفسیر کا پیشرو ضرور ہے۔

اسپانوزا کی تعلیمات میں سے اس کا فلسفہ مذہب سب سے پہلے بار آور ہوا۔ لیسنگ (Lessing) اور گوٹے (Goeth) دوران کے تابعین سے پہلے اشارتاً صدی کے آخر کے تخیلی حکماء اسپانوزا کے ہم خیال ہو گئے تھے اس کے خیالات نیدرلینڈز

میں بڑی دور تک پھیل گئے اور نہ صرف افراد اپنی باطنی زندگی میں اس کے تصورات سے فکر و تاثر کے لئے غذا حاصل کرتے تھے بلکہ ایسے مذہبی فرقے بھی قائم ہو گئے جو تصوف اور عقلیت سے مرکب تھے جن کا عیسائیت کا تصور کسی قدر تبدیلیوں کے ساتھ بالواسطہ اسی تہا فلسفی سے اخذ کردہ تھا۔ اسٹارحویں صدی کے آخر تک ہالینڈ میں کی مذہبیت اسپانوزا کے خیالات کو کفر و اسحاق قرار دیتی رہی۔ تصوف کی صورت میں اسپانوزا کے مذہبی خیالات یعقوب بوجے کی تصانیف کے اثر کے ساتھ متحد ہو گئے جس کا سترھویں صدی کے آخر سے ہالینڈ میں بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا جاتا تھا یہ عجیب بات ہے کہ اسپانوزا کے فکر کے تین عناصر جن کے اندر اسپانوزا کی خصوصیت فکر نے وحدت پیدا کر دی تھی، بعد میں ان کو کئی بعد دیگر سے بڑے سرگرم حامی مل گئے مذہبی عنصر کو ہالینڈ میں فروغ حاصل ہوا، اس کی تصورات کی حمایت اسٹارحویں صدی کے آخر میں المانی نشاۃ جدیدہ نے کی اور عصر جدید کے حکماء اور سائنس دان اس کی موجودیت کے علم بردار ہو گئے۔ ایسے مفکرین بھی جو باقاعدہ طور پر کئے الفاظ میں اس کو کبھی تسلیم نہ کرتے، ان پر بھی اس کا زبردست اور گہرا اثر تھا۔ یہ بات خاص طور پر اس شخص کے متعلق صحیح ہے جو بقول خود اور دوسروں کے قول کے مطابق بھی اگر اسپانوزا سے بعد المشرقین پر سمجھا جاتا ہے یعنی لائبنٹز (Leibnitz) کو

بائششم

گوتفرید ولہلم لائبٹنٹز
Gothfried Wilhelm Leibnitz

سوانح حیات اور خصوصیات

ڈیکارٹ ہانس اور سپائوزا کے قائم کردہ لطافات میں ان کے اختلافات کے باوجود یہ بات مشترک ہے کہ ان میں ہستی کے مادی پہلو کی خالص میکانیکی ربط سے توجیہ کی گئی ہے۔ ان لطافات میں ان اصولوں کے منطقی نتائج اخذ کئے گئے ہیں جن کا قیام یقینی علوم کی آفرینش سے ممکن ہو گیا تھا۔ ان میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی تھی کہ اگر ان اصولوں کو تمام مادی مظاہر کے متعلق علی الاطلاق صحیح سمجھا جائے تو ہستی کا کیا انداز ہمارے سامنے آتا ہے، قطع نظر اس کے کہ مادی مظاہر کے علاوہ اور قسم کے مظاہر کا بھی وجود ہے یا نہیں۔ قدیم خیالات کے اکثر لوگوں کو یہ نئے اصول اور لطافات بے اصول اور بے دینی کا پھر معلوم ہوتے تھے۔ سترہویں صدی کے آخر میں کئی صورتوں میں ان کے خلاف رد عمل واقع ہوا۔ فلسفے کے نقطہ نظر سے وہ رد عمل نہایت مفید ہے جو حقیقی سائنس کی تحقیقات کو قبول کرے کوئی ایسا راستہ تلاش کرے جس پر حل کر اس مخصوص فطرت سے نکل کر اور آگے بڑھ سکے اور اسے اس قدیم اور متوسطی تصور کے موافق کر سکیں جس سے لوگ مستقر اور رد گرداں ہو گئے تھے۔ لیکن یہ موافقت سطحی موافقت نہیں ہونی چاہئے کہ خواہ مخواہ متضام نظریات میں رفد و امید کرنے کی کوشش کی جائے

اور متخالف عناصر کا پیوند ایک دوسرے میں ملگایا جائے۔ موافقت اصلی اور باطنی ہونی چاہئے جو فطرت کے میکائیلی تصور کے مفروضات کا امتحان کرنے کے بعد پیدا ہو۔ مذکورہ صدر تین مفکرین کے خلاف لائبنٹسز کا فلسفہ اسی قسم کا رد عمل ہے۔ اتنا کامل اور گہرا رد عمل شاید کبھی واقع نہیں ہوا اگرچہ لائبنٹسز نے جان بوجھ کر یا غیر شعوری طور پر اپنی اصطلاحوں کو اس قدر قدیم خیالات کے مطابق رکھا جو اس کے نقطہ نظر کے مطابق جائز نہیں تھے۔ خیالات اور ان کے مایوں کا علاج ہونے کے باوجود لائبنٹسز شروع ہی سے ان پر اس لئے معترض تھا کہ ان سے فطرت کا جالی اور مذہبی نقطہ نظر خطرے میں آجاتا ہے۔ جدید نظریہ کائنات میں مقاصد کے تصور کے لئے کوئی گنجائش نہیں تھی کیونکہ اس نے کائنات کو محض ایک مشین بنا دیا۔ لائبنٹسز کی زندگی کا خاص کام یہ تھا کہ علمی دنیا کے مختلف علاقوں سے حاصل کردہ تصورات میں موافقت پیدا کی جائے۔ اس مقصد کے حصول کی کوشش میں اس نے اس قدر کثیر اور پیش بہا تصورات نقطہ نظر انکشافات اور اشارات پیدا کئے، جو تاجی فکر میں شاید عظیم المثال ہیں۔ شاید ہی کوئی علم جو میں کو اس نے ہاتھ نہ لگا دیا ہو یا اس میں نئی بات پیدا نہ کی ہو، یا تازہ تحقیقات کا محرک نہ ہوا ہو اگرچہ اس کی تحقیقات کا مواد اور اس کے موضوعات بہت مختلف رہے لیکن اس کے تمام افکار میں ایک انداز مشترک اور باطنی موافقت پائی جاتی ہے۔

گوٹفریڈ ولہلم لائبنٹسز ۲۱ جون ۱۶۴۶ء کو لائپزگ میں پیدا ہوا اس کا باپ جو مقنن اور فلسفہ اخلاق کا پروفیسر تھا بہت جلدی انتقال کر گیا لائبنٹسز نے اپنا وقت زیادہ تر عروج و باپ کے کتب خانے میں صرف کرنا شروع کیا جہاں پر جو کچھ اس سے ممکن ہو سکا اس نے پڑھا پہلے پہل زیادہ تر داستانیں اور تاریخ پڑھتا ہوا اس کے بعد مددِ بریتنی تقاضا کیے کا مطالعہ کیا۔ غیر زبانوں کی مشکلات اور مضامین کی دقتوں کے باوجود جو کچھ اس کے سامنے آیا اس نے اپنی ہمت سے سمجھنے کی کوشش کی۔ اپنے صنوع میں وہ کہتا ہے کہ پہلے اس کے دوستوں کا یہ خیال تھا کہ شخص شاعر ہو جائیگا اس کے بعد انھیں خیال ہوا کہ یہ مدسی بنیگا انھیں یہ معلوم نہیں تھا کہ میرا دل کسی ایک واحد سے بڑا تھا نہیں کر سکتا فطرت کے میکائیلی اور غایتی تصورات کی بیکار اس کے دل میں بہت جلدی شروع ہو گئی تھی اس نے بیان کیا کہ کس طرح وہ کم عمر ہی میں لائپزگ

کے قریب ایک جنگل میں ٹہل رہا تھا اور اپنی طبیعت کے ساتھ یہ فیصلہ کر رہا تھا کہ آیا
سے مدد سستی فلسفے پر قائم رہنا چاہئے یا نئے نظریات کو قبول کرنا چاہئے۔ اس کی یہ خواہش
کہ اپنی فطرت کے تمام پہلوؤں کی حریت کرے اور یقینی علوم سے واقفیت پیدا کرے
اس کو لائپزگ سے باہر لے گئی۔ ایک ناگہانی مصیبت کے نازل ہونے کی وجہ سے
وہ اپنے شہر میں ڈاکٹر کی ڈگری حاصل نہ کر سکا۔ آٹ ڈورف (Altdorf) میں اس نے
قانون میں ڈاکٹری کی سند حاصل کی اس کے بعد وہ مانہتر (Mainz) چلا گیا جہاں کم عمری
کے باوجود اسے الکٹرک خدمت میں ایک عہدہ مل گیا۔ وہ کئی سال تک علمِ قانون
کی اصلاح اور قوانین کی تدوین کی تجاویز میں لگا رہا اور ساتھ ہی ساتھ فلسفہ اور سائنس کا
مطالعہ کرتا رہا اس نے فلسفہ قانون کو درمیت کی جاہلیتوں سے نجات دلائل کو کش
کی اور رفتہ رفتہ مدد سستی فلسفہ فطرت پر جدید طبیعیات کی بنیاد کا قائل ہوتا گیا۔ اس
نے بعد میں اس کا خود اقبال کیا ہے کہ کچھ عرصہ تک اسپانوزا کے پیروں کے گرد
کی طرف اُس نے بڑا ذبردست میدان محسوس کیا۔ لیکن اس کی طبیعت میں فکر غالب
یہی تھا کہ کسی طرح اس نظریہ کو ثابت کیا جائے کہ میکا کی طبیعیات کو برقرار رکھ کر یہی
فطرت کی مقصدیت کا اعتقاد صحیح ہو سکتا ہے۔ وہ قدیم خیالات کے لوگوں کے خلاف
جن میں اس کا اُستاد یعقوب ٹومیسوس اور ہرس کون رنگ بھی داخل ہیں بڑی ہر گز
سے جدید سائنٹفک تصورات کی حمایت کرتا رہا۔ لیکن اس نے یہ ثابت کرنے کی
کوشش کی کہ فطرت کا میکا کی تصور الہی اشتہام کے تصور کو رد کرنے کی بجائے اُس کے
ساتھ لازمی طور پر وابستہ ہے اپنے ایک چھوٹے سے رسالے میں (Confessio Nanturae)
(contia Atheistas) ۱۶۸۸ء اور ۱۶۹۰ء کے دوران میں اُس نے یعقوب ٹومیسوس
کو جو خطوط لکھے ہیں ان میں یہ دو طرفہ کوشش کہ میکانیت اور مقصدیت دونوں صحیح
ثابت کیا جائے بہت نمایاں ہے لائپتزر بھی تک شوقی یعنی دو مختلف اصولوں کا قائل
معلوم ہوتا ہے اور ابھی تک اُسے یہ احساس ہے کہ جن دو اصولوں کو وہ متحد کرنا چاہتا
ہے ان کے درمیان ایک طبعی حال ہے اُس نے خود اپنے متعلق لکھا ہے کہ کپلر کیلپیو
اور ڈیکارٹ کے مطالعہ سے اُسے ایسا محسوس ہوا کہ گویا وہ نئی دنیا میں آگیا ہے لیکن
اس کو اس کی سخت ضرورت محسوس ہوئی کہ اس نئی دنیا کو قدیم دنیا کے ساتھ متحد کیا جائے

حکومت کی خدمت کے سلسلہ میں وہ پیرس گیا جہاں اُسے بہت سی نئی چیزوں کے مطالعہ کا موقع ملا۔ اُس نے کچھ وقت تو یہاں عملی کاروبار میں صرف کیا اور نوٹی پیدا کرنے کے سامنے توجہ مصر کی ایک عجیب و غریب تجویز پیش کی تاکہ وہ جرمنی کو فتح کرنے کے خیال سے باز آجائے۔ ان عملی امور کے علاوہ وہ ہوائے گن (Huyghen) کے زیر ہدایت وہ ریاضیات میں مہمک ہو گیا جس کا نتیجہ ہوا کہ اس نے (Differential Calculus) ایجاد کیا اس کے ساتھ ساتھ ڈیکارٹ کا فلسفہ بھی وہ بڑی سرگرمی سے پڑھتا رہا بعد ازاں اس کا نقطہ نظر سنا اس سے وہ اس کی لغاتیف سے متاثر معلوم ہوتا ہے بعد ازاں اُس نے نیچرل فلاسفی پر ایک رسالہ لکھا جس میں بائس اور گیسٹنڈی کی طرح تسلسل حرکت کا دعوے پیش کیا کہ چھوٹے سے چھوٹے اجزاء میں ہر حالت میں حرکت کے میلانات پائے جاتے ہیں۔ یہ تصور اس انکشاف کے ساتھ وابستہ ہے جو اُسے سال با بعد میں کیا کہ ریاضیات میں لامتناہی چھوٹی مقداروں کی کیا اہمیت ہے۔ اب سے وہ ڈیکارٹ کے استقلال حرکت کے نظریہ کا مخالف ہو گیا اور اس کی جگہ استقلال قوت کا نظریہ پیش کیا۔ نفس اور ارادہ میں اُس نے یہ فرق بتایا کہ ایک میلان جو حرکت میں تبدیل نہیں ہوتا مادہ میں وہ صرف ایک لمحہ رہ سکتا ہے لیکن روح کی زندگی میں فکر اور حافظہ کی وجہ سے اس کی ہستی اُس لمحہ سے ماورایہمی باقی رہ سکتی ہے۔ اس خیال کو اس نے نہایت با معنی طور پر اس قضیہ میں بیان کیا ہے کہ جسم یک لمحہ نفس ہے، یا ایک لمبے حافظہ نفس ہے، یا اُن میں اپنے ایک خط میں وہ کہتا ہے کہ جس طرح اجسام کی فعلیت حرکت پر مشتمل ہے اسی طرح ارواح کی فعلیت سہی پر مشتمل ہے۔ یا یوں کہتا ہے کہ روح کی حرکت ایک ہی نقطہ پر ہوتی ہے کیونکہ روح کا وجود گویا ایک نقطہ پر ہے لیکن جسم جگہ گھیرتا ہے۔ ان بیانات میں ہیں لائبنٹس کا دوسرا فلسفہ قتا ہے۔ وہ نہایت سے سمجھا چھڑانا چاہتا ہے اور اسی لئے تسلسل کا نظریہ قائم کرتا ہے کہ مادہ کے لامتناہی چھوٹے اجزاء میں بھی ذہنی کوشش باقی جاتی ہے لیکن ابھی تک مادی اور نفسی پہلوؤں کا تعلق اس کے ذہن میں واضح نہیں ہے۔ سہی یا طلب کا تصور ممکن ہے کہ ان دونوں کے مابین ایک نقطہ اتحاد ثابت ہو لیکن لائبنٹس یہاں پر اس مبہم اشارہ سے آگے نہیں بڑھا۔ صرف اس امر کا اس کو

یقین ہے کہ اس مسئلہ کا حل اسی طریقہ سے ہو سکتا ہے کہ مظاہر کے عناصر اور ان کے اساسی مفروضات کا پتہ چلایا جائے تو جس طرح لائبرٹری مختلف علوم میں پہنچ رہا اسی طرح وہ مختلف ذہنیاتوں کے سر پر آوردہ لوگوں سے تعارف حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہا۔ پیرس میں اس نے جو اسے گمن کی صحبت حاصل کی اس سے پہلے وہ ہابس کو خط لکھتا تھا لیکن ان کے درمیان کسی مزید مراسلت کا پتہ نہیں چلتا۔ قیام پیرس کے دوران میں اس کی توجہ اسپانوزا کی طرف منطقت ہوئی جس کا دینیاتی اور سیاسی رسالہ کچھ سال پہلے شائع ہو چکا تھا اور جس کی اخلاقیات سے حال ہی میں ایک مجدد و درگاہ واقف ہوا تھا۔ شیرن ہاؤزن جو ایک ریاضی دان اور فلسفی تھا جو اسی دائرہ کا ایک آدمی تھا اور جو اسپانوزا سے خط و کتابت کرنے والے لوگوں میں سے نہایت صاحب بصیرت شخص تھا پیرس میں لائبرٹری سے واقف ہوا اور اس کو اسپانوزا کے خیالات سے آشنا کیا۔ شیرن ہاؤزن نے ایک مشترک دوست کے ذریعہ سے اسپانوزا کو اطلاع دی کہ پیرس میں اس نے ایک نوجوان سے ملاقات کی ہے جو مختلف علوم کا ماہر ہے اور عام دینیاتی تعصبات سے آزاد ہے اس کا نام لائبرٹری ہے اور اس نے اس سے دوستی پیدا کر لی ہے کیونکہ وہ بھی میری طرح ارتقاء کے نفس پرکشش ہے اسے زندگی کا اہم ترین کام سمجھتا ہے شیرن ہاؤزن نے اپنے اس نئے دوست کو اس قابل سمجھا کہ اسے اسپانوزا کی اخلاقیات سے واقف کیا جائے اور اس سے یہ اجازت چاہی کہ یہ کتاب لائبرٹری کو دکھا دی جائے اور ساتھ ہی اس کو یہ یاد دلایا کہ لائبرٹری نے دینیاتی و سیاسی رسالے کے متعلق اس کو خط بھی لکھا تھا اسپانوزا نے جواب میں لکھا وہ خطوط کے ذریعے سے میں اس لائبرٹری سے واقف ہوں لیکن مجھے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ شخص جو فرامکفرٹ میں شیر حکومت تھا فرانس کو کس طرح چلا گیا جہاں تک میں اس کے خطوط سے اندازہ کر سکا ہوں وہ ایک وسیع انفس شخص اور چہرہ عام ماہر معلوم ہوتا ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ابھی اس کو میری تعانیف سے واقف کرنا دور اندیشی سے بعید ہے۔ میں پہلے یہ جاننا چاہتا ہوں کہ وہ فرانس میں کیا کر رہا ہے اور میں اس کا انتظار کرنا چاہتا ہوں کہ ہمارا دوست شیرن ہاؤزن ایک طویل ادبناہ اور اسکی

سیرت سے اچھی طرح آشنا ہونے کے بعد اس کے متعلق کیا رائے رکھتا ہے؟ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ سپائٹوز کو اچھی لائبنٹز پر اعتماد نہیں تھا جس کا اثر یہ رہا اور ہر فرس ہوا جو نام اس کی ذہنی سیرت کے لئے خالی از نقص نہیں تھا اس کی ذہنی زندگی سپائٹوز کی فکر کو سنی اور متمرکز ذہنی زندگی کے بالکل برعکس تھی سپائٹوز کا سوئے اعتماد آخر صمیم ثابت ہوا کہ چونکہ اگرچہ اپنے نتائج افکار میں، اور جب کبھی وہ خالص منطقیانہ استدلال کرتا ہے اس حالت میں لائبنٹز سپائٹوز کے قریب ہوتا ہے لیکن اپنی بعد کی تصانیف میں وہ ہر موقع پر اس کی مخالفت کرتا ہے اور ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن کی توقع نہیں ایسے شخص سے نہیں ہو سکتی جس کے متعلق یہ کہا گیا ہو کہ وہ عام دنیا کی نقیصات سے بالاتر ہے۔ لیکن اس زمانے میں اسے سپائٹوز اسے قلعی پیداکرنے کی بہت زیادہ خواہش تھی لائبنٹز پیرس میں چار سال تک رہا جہاں اس نے بہت سا وقت انٹوٹن اور نولڈ (Antoine Arnauld) کی صحبت میں گزارا جو ایک بڑا ٹوینسنی دنیاوی اور ڈیکارٹ تاجر گرم پیر تھا اس سے لائبنٹز کی اس قابلیت کا ثبوت ملتا ہے کہ وہ ہر قسم کی تہمتوں کی داد دے سکتا اور اپنی تعلیم میں ان سے فائدہ اٹھا سکتا تھا۔ اس کے بعد وہ انگلستان سے ہوتا ہوا ہالینڈ چلا گیا جہاں وہ دو ماہ تک رہا اور اس دوران میں وہ بارہا سپائٹوز کے ہاں آتا جاتا اور فلسفیانہ مباحث پر اس سے تبادلہ خیالات کرتا رہا۔ ان دو مفکر بن عظیم کے شخصی تعلقات حال ہی میں کچھ نئی یافتہ تحریرات سے منکشف ہوئے ہیں۔ یہ تعلقات اس قدر گہرے ہوئے تھے کہ سپائٹوز کو تاہل سمادہ رخص ہو گیا اور اسے لائبنٹز کو اپنی اخلاقیات دکھا دی۔ لائبنٹز نے صرف ایک جگہ اپنی کتاب (Theodice) تائید انتظام الہی میں سپائٹوز سے ملاقات کا ذکر کیا ہے اور کچھ اس طرح ظاہر کیا ہے کہ گفتگو روزمرہ زندگی کے معاملات پر ہوئی! سپائٹوز اسے گہرے تعلق کا اظہار لائبنٹز کے لئے کچھ مفید نہیں ہو سکتا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ سپائٹوز کی وفات کے بعد اس کے دوستوں نے اس کی تصانیف میں جو کچھ طعنے لگائے ان میں سے بہتر سے ایسے ہیں جنہیں مختصر کر کے چھاپا ہے اور خط لکھنے والوں کے نام اکثر حذف کر دیئے گئے ہیں۔

لائبنٹز کو جو سپائٹوز کی تصانیف کے شایع ہونے کا بڑے ذوق و شوق

سے منتظر تھا یہہ دیکھ کر بہت پریشانی ہوئی کہ خود اس کا بھی ایک خط اس کے نام کے ساتھ ان میں چھپ گیا ہے۔ اس خط کے بے ضرر ہونے کے باوجود اس کو بہت اضطراب ہوا ابھی حال ہی کے زمانہ میں یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ لائبنٹز نے اسپانوزا کو بہت سے خطوط لکھے۔ اسپانوزا کے سلسلہ افکار نے لائبنٹز پر بڑا اثر کیا خصوصاً اس سمت میں کہ لائبنٹز کو اس کے ثنویاتی نظریے سے باہر نکال لیا۔ جب لائبنٹز ڈیکارٹ کے پیروں سے یہ کہتا ہے کہ نفس اور مادہ کا اختلاف اس امکان کو مانع نہیں ہوتا کہ ان دونوں کو ایک ہی واحد حسی کے صفات تصور کیا جائے۔ تو اس میں صاف طور پر اسپانوزا کے تصورات جھلکتے نظر آتے ہیں۔ ہمارے پاس لائبنٹز کے ہاتھ کئے لکھے ہوئے خلاصہ اور یادداشتیں ہیں جو اس نے پہلی مرتبہ اسپانوزا کی اخلاقیات کو پڑھ کر لکھیں۔ اس نے تین مقامات پر اعتراض کیا ہے۔ اور یہ تینوں باتیں اس کے فکر کی خصوصیت سے تعلق رکھتی ہیں پہلا اعتراض اس نے اسپانوزا کے اس دعویٰ پر کیا ہے کہ جو ہر صرف ایک ہو سکتا ہے دوسرا اعتراض اس پر کیا ہے کہ اسپانوزا نے جو بر فطرت میں سے عقل اور ارادہ کو خارج کر دیا ہے اور تیسرا وہ مشہور اعتراض ہے جو اس نے علل غائیہ کے خلاف کیا۔ لائبنٹز جس طرح ڈیکارٹ اور ہابس کا پیرو نہیں تھا اسی طرح وہ اسپانوزا کے تابع نہیں تھا۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ اپنے پیروں کا ایک زبردست اثر اس پر ضرور تھا۔ اسپانوزا کے تعلق سے جو بات خاص طور پر قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ لائبنٹز نے غیبت کے مفروضہ کو تسلیم کر لیا اور اسے اور ترقی دی۔ یہہ ایک نہایت درجہ غلط فہمی ہوگی کہ چونکہ لائبنٹز کثرت جوہر کا قائل تھا اس لئے اسے مفروضہ غیبت میں بھی شک تھا۔ بظان اہل کس کا مقصد یہ تھا کہ ان دونوں نظریات کو متحد کیا جائے یہہ ایک الگ بات ہے کہ وہ کہاں تک اس میں پائے جاتے ہیں۔

سوائے کے آخر میں لائبنٹز ہندو کے ڈیوک کامشیر اور کتب خانہ دار ہو گیا۔ وہ بہت سے انتظامی تاریخی اور سیاسی کاموں میں مہتمک رہا۔ اور

اسکی یہ خواہش کہ زندگی کے تمام پہلوؤں میں ترقی کی جائے اس کو یہ سہرا سہلت میں مبتلا رکھتی تھی۔ ایک ہزار مختلف اشخاص سے اس کی خط و کتابت ہنود کے کتب خانہ میں محفوظ ہے۔ جس طرح اس کے فلسفہ کے اندر خاص خیال یہ تھا کہ باوجود کثرت افراد کے جن میں سے ہر ایک اپنی مخصوص حیثیت رکھتا ہے ہستی مسلسل ہے جس کے اندر افراد کا باہمی تعامل ہے اسی طرح اس کی مختلف الانواع کوششوں میں ایک باطنی ربط اور تسلسل پایا جاتا ہے وہ ان چھوٹے چھوٹے اضافات اور اختلافات کے لئے ایک خاص نگاہ رکھتا تھا افراد اُبے حقیقت ہونے کے باوجود بھی جن کا مجموعہ ایک حقیقت ثابت ہو سکتا ہے اس کی ریاضیات لطیفیات اور اس کا فلسفہ سب میں اس کی یہ خصوصیت پائی جاتی ہے لیکن وہ اشیاء عالم کے باطنی ربط اور ان کے تسلسل پر بھی بہت اذور دیتا ہے۔ تاریخ کا مطالعہ اسے اس لئے دلچسپ معلوم ہوتا تھا کہ اس سے حال اور ماضی کے تعلق پر روشنی پڑتی ہے اسی قسم کی دلچسپی کی وجہ سے اس نے ایک جیسوٹ مبلغ سے چین کے متعلق معلومات حاصل کئے۔ سائنس اور کلیسا دونوں کے نقطہ نظر کی داد دینے کی قابلیت کے ساتھ ساتھ زندگی کے عملی پہلو سے بھی وہ بے پھرہ نہیں تھا اس نے ڈیوک کے علاقے میں کان کنی کو ترقی دی بہت سے دارالعلوم قائم کئے اور یہ تجویز کی کہ دیروں کو سائنس کے مدارس میں تبدیل کر دیا جائے اور پہلے کیتھولک اور پروٹسٹنٹ کلیساؤں کے اتحاد کیلئے بوسوئے (Bossuet) سے نامہ و پیام کو تار ہا اور اس کے بعد لو تھری اور اصلاحی کلیساؤں کو متحد کرنے کے لئے پروٹسٹنٹ علماء کو آمادہ کرنے میں کوشاں رہا۔ اس نے بطرس اعظم کے سامنے جس کا وہ بڑا مداح تھا اور جس کے ساتھ وہ کئی دفعہ گفتگو بھی کر چکا تھا، اصلاح کی تجاویز پیش کیں اور علم اللسان اور طبیعیات کی ترقی کے لئے ایک نظام النمل تجویز کیا۔ لسانیات میں اس کو ایسی بصیرت حاصل تھی اور مطالعہ لسان میں تجربہ کی اہمیت پر اس نے اس قدر زور دیا کہ میکس مائر اس کی نسبت کہتا ہے کہ اگر اس کے زمانے کے علماء اس کی بات کو سمجھ سکتے

اور اس کی تائید کرتے تو علم اللسان بطور ایک استقرائی علم کے ایک صدی پیشتر
 قائم ہو جاتا۔ طب میں بھی اس کے خیالات بہت پر معنی تھے اس لئے کوئی حیرت
 کی بات نہیں کہ وہ اپنے ایک خط میں کہتا ہے "میں تمہیں نہیں بتا سکتا کہ میں کس
 قدر پریشان ہوں میں تجلات کی تحقیقات کرتا ہوں پرانے کاغذات نکالتا ہوں
 اور غیر مطبوعہ دستاویزیں اکٹھی کرتا ہوں۔ بڑی تعداد میں مجھے خطوط آتے ہیں
 اور میں بھی بے انتہا خط لکھتا ہوں۔ ریاضیات اور فلسفے میں مجھے اس قدر نئی
 باتیں سوجھتی ہیں اور ادبیات کے متعلق ایسے نکات ذہن میں آتے ہیں جن کو میں
 کھونا نہیں چاہتا۔ ان میں پریشان ہو جاتا ہوں کہ پہلے کیا کروں کلا بھٹکے بھی اپنے آپ کو اس طرح
 کسی ایک تصنیف پر پتھر کر نہ کر سکا کہ وہ اس کی شخصیت اور انداز فکر کی کامل مثال ہو سکے وہ سائنس
 کی طرح ایک کتابی شخص نہیں تھا اس نے اپنے بہت سے خیالات بہت سے خطوط اور
 چھوٹے چھوٹے رسالوں میں لکھے ہیں جو ابھی سب کے سب طبع نہیں ہوئے
 فلسفے پر اس کی مطبوعہ تصانیف میں سے سب سے اہم دو میں جو گہاٹ (Gerhardt)
 کی ایڈیشن میں سات جلدوں میں شائع ہوئی ہیں لیکن بہت کچھ ابھی ہا نوور کے
 کتب خانہ میں باقی پڑا ہے اس شخص میں حیرت انگیز قوت عمل اور جنس خیال
 پائی جاتی ہے اور جس طرح اس کے نظام فلسفہ میں ہستی افراد اور ارح میں لاف
 طریقوں سے منسکس ہوتی ہے اسی طرح وہ خود اپنے نظام کو ان مختلف
 نزوایا کے نگاہ سے دیکھنا چاہتا تھا جن سے اسے واسطہ پڑتا تھا جینسنسٹ
 (Jansenist) اور لوڈ سے خط و کتابت کر کے اس نے خود اپنے نظام فلسفہ
 میں وضاحت پیدا کی۔ اس کو قطعاً اس پر کوئی اعتراض نہیں تھا کہ وہ اپنے
 ژینسنی و ستوں میں مقبول کرانے کے لئے اپنے فلسفہ کو بددیستی انداز میں دھال
 دے لیکن ہا نوور کی بیگم اور ملکہ پریشا کے سامنے پیش کرتے ہوئے اس
 نے اسی فلسفہ کو عام فہم زبان میں پیش کر دیا اور اسی طرح اپنی تعلیم کا ایک
 مختصر سا خاکہ پرئس یوین کے لئے تیار کیا جو بعد میں (Monadology) کہلا یا
 لیکن ابھی ہم لافظی فلسفیانہ خیالات کے اس نقطہ ارتقا تک نہیں پہنچے
 جہاں وہ اپنے متعلق یہ کہہ سکے کہ اس لئے چہریشا کے اظہار کا ایک نیا انداز

پیدا کیا ہے ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ میکاٹکی طبیعیات کی حمایت پر کمر بستہ ہو گیا تھا اگرچہ وہ اسے مقصدیت کے موافق ثابت کرنا چاہتا تھا۔ پہلے پہل تو اس کی اس کوشش میں شکوک و شبہات تھے مگر بعد میں ہانس اور اسپانگورد کی پیروی میں اس کا انداز زیادہ اطمینانی ہو گیا اس کا خیال یہ تھا کہ عصر جدید کے لوگوں نے اصلاح کو ضرورت سے زیادہ دور تک پہنچا دیا ہے کیوں کہ انھوں نے زندگی کے ہر پہلو کو مشین بنا دیا ہے لیکن ساتھ ہی اس کا یہ اعتقاد بھی تھا کہ نئی مظاہر سے وابستہ مادی مظاہر کی میکاٹکی توجیہ کی تردید کرنے میں لوگوں نے اپنے آپ کو کھدق قلعہ کی بنا دیا ہے۔

۱۶۷۹ میں لائبنٹس نے اپنے ایک خط میں لکھا ہے کہ آخر کار میرے بہت سے خیالات پختہ ہو گئے ہیں اور یہ میں برس کے غور و فکر کا نتیجہ ہے کیوں کہ میں نے بہت کم عمر ہی میں سوچنا شروع کر دیا تھا۔ مجھے جیسے جیسے نیا علم حاصل ہوتا گیا میں بار بار اپنے خیالات کو بدلتا رہا۔ اور کوئی تیس برس کا عصر ہوا ہے کہ مجھ کو اطمینان حاصل ہوا کہ ان الفاظ میں فلسفہ کی طرف اشارہ ہے۔ اس سال میں لائبنٹس نے ایک چھوٹا سا رسالہ لکھا (Petit Disque De metathysique) مابعد الطبیعیات پر ایک مختصر رسالہ جو اس نے ۱۶۸۶ء کے شروع میں آرٹلز کو بھیجا اس رسالہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ ہستی افراد جو اہریشتمل ہے۔ ان میں سے ہر ایک فرد میں کائنات الہی فکر کے لامحدود پہلوؤں میں سے ایک پہلو سے منعکس ہوتی ہے۔ ہر فرد کا ایک تصور ہے جو خدا کے مسلسل اشراق سے ظہور میں آیا ہے صفات حیثیہ کی طرح امتداد اور حرکت بھی مظاہر ہی ہیں جس چیز کو بقا اور استقلال حاصل ہے وہ حرکت نہیں بلکہ قوت ہے اور قوت وہی چیز ہے جو ہر جہے۔ اس رسالے سے پہلے ۱۶۸۸ء میں اس نے ایک رسالہ لکھا تھا جس میں اس نے یہ بتایا تھا کہ حرکت جس میں جدید نظامات فلسفہ نے ہر چیز کو تحویل کر دیا ہے خود اس کی ماہیت کی بھی اچھی طرح توجیہ نہیں ہوتی اور اس میں یہ بھی کہا گیا تھا کہ جو ہر ادراک مرادف میں اور ہر قسم کی قوت اور ہر قسم کی کوشش عمل ہے۔ یہ قضیہ کہ جو ہر عامل ہوتا ہے اور ہر چیز جو عامل ہے

وہ جو ہرے غالباً لائبنٹز کے تمام فلسفے میں اہم ترین قضیہ ہے۔ اس نے اس تصور اور خرافیت کا خاتمہ کر دیا جس کے نزدیک جوہر اشیاء ہستی ساکن یا وجود غیر متغیر ہے اس کے ذریعے سے لائبنٹز مقصدیت اور میکانیٹ کو متحد کر سکا کہ وہ قوتیں جو موجودات اور مظاہر کی اصلی فطرت ہیں اور جو تمام تغیرات میں قائم رہتی ہیں وہ خدا ہی کی ذات سے نافذ ہوئی اور اعلیٰ مقاصد کے حصول میں کوشاں ہوتی ہیں فطرت کے باقاعدہ ربط و تسلسل میں مداخلت کئے بغیر بلکہ خود اس کی مدد سے الہی مقاصد پورے ہوتے ہیں۔ ۱۶۸۵ء کے مقابلے میں ۱۶۸۷ء کے رسالہ کی نسبت یہ ایک خاص اضافہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں موتادات کی انفرادی حیثیت پر زور دیا گیا ہے اور انہیں انسانوں اور جانوروں کی ارواح کے مثال تصور کیا گیا ہے ہر انفرادی ہستی ایک عالم اصغر ہے جس کا ارتقا اپنی قوت سے اپنے قوانین کے مطابق ہوتا ہے اور جو الہی قوت کا ایک مخصوص اشراق ہے۔ یہ انفرادی ارتقا تمام دیگر افراد کے ارتقا کے موافق واقع ہوتا ہے کیونکہ سب کا ماخذ مشترک ہے۔ لائبنٹز کا نظام بس یہیں پر مکمل ہو جاتا ہے یہ فلسفہ پہلے (Journal des Savants) مجلہ علمیں ایک سنہ ۱۶۸۷ء میں فرانسیسی (Systeire nouveau de la nature et de la communication) شائع ہوا۔

des substances) لیکن ۱۶۹۶ء سے پہلے اس نے مونا د کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ یہ کھٹا مشکل ہے کہ اس نے یہ اصطلاح برد تو سے لی کیونکہ تاریخ سے اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ برد تو نے براہ راست لائبنٹز پر کوئی اثر کیا ہو اگرچہ ان کے بہت سے تصورات میں مماثلت پائی جاتی ہے اغلب یہ ہے جیسا کہ حال ہی میں کسی نے کہا ہے کہ اس نے فون ہلنٹ (Van Helmont) اصغر سے یہ اصطلاح لی جو جوہر اور کیمیا داں تھا اور اسی اصطلاح کے استعمال سے کیمسری عرصہ پیشہ لائبنٹز نے اس سے راہ در بطریقہ کیا تھا لائبنٹز جو ہر کی تعریف پر قائم رہا کہ جوہر وہ ہے جو مسلسل عمل کرے اپنے نظام کی مکمل کے بعد بھی وہ اپنے تصورات کو نہایت وضاحت کے ساتھ مرتب کرنے کی کوشش کرتا رہا۔ اس کی وسعت مراسلت و ملاقات اس کے لئے

بہت سے مواقع پیدا کرتی تھی۔ اس کے دوران قیام میں اس نے پرسن یوجین کے لئے اپنے نظریہ مونا دات کا ایک خلاصہ لکھا جو اس کی وفات کے بعد مونا دیات (Monadology) کے نام سے شائع ہوا۔ اپنے زمانہ کے میلانا سے بھی وہ غافل نہیں تھا۔ دوسرے بار وہ مفکرین سے اس کی بحث جاری رہی ہے وہ نہایت ادب و اخلاق سے بنا ہوتا رہا۔ اس کی کتاب مضامین جدیدہ (Nouveaux Saecssais) میں اس نے لاک پر جو تنقید کی ہے کہ وہ تمام علم تجربہ سے انکار کرنا چاہتا ہے اس میں نہایت بخیر ترسی پائی جاتی ہے اور اس نے ہستی کشاغرہ کی خصوصیات فطرت اور اس کے باطنی میلانات کی اہمیت پر جو زور دیا ہے وہ اس زمانہ میں بھی بہت آموز ہے۔ چونکہ لائبٹزر کی تصنیف کے مقصد ہونے سے پہلے ہی لاک کا انتقال ہو گیا اس لئے لائبٹزر نے اسے چھاپنے سے انکار کیا۔ اس لئے فلسفیانہ مباحث پر اس کا وہ اثر نہ ہوا جو یقیناً اس کے چھاپ دیئے سے ہوتا۔ اس کی کتاب ۱۷۶۵ء سے پہلے شائع نہیں ہوئی دوسرا معاصر جس کے خلاف لائبٹزر قلم اٹھانے پر مجبور ہوا ایسزینیل Pierre Bazle نے اکثر اہل دینیات اور فلاسفہ کی اس کوشش پر اعتراض کیا تھا کہ وہ کائنات کے اندر اخلاقی اور طبیعی نقائص کو خدا کی قدرت مطلقہ اور اس کی مشیت کے موافق ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ اس کا خیال تھا کہ کائنات کی اصلی حالت کو مد نظر رکھتے ہوئے دو متخالف ہستیوں کو تسلیم کرنا جن میں سے ایک خیر ہے اور ایک شر بہت زیادہ قرین جواب ہے اس کے جواب میں لائبٹزر نے ۱۰، ۱۱ میں حمایت انتظام الہی "Theodicae" تصنیف کی جس میں اس نے دینیات اور فلسفہ کی موافقت کو ثابت کرنے کی کوشش کی اور اس دعویٰ کو قائم کرنا چاہا کہ موجودہ کائنات تمام ممکن عالموں سے بہتر عالم ہے۔ یہ لائبٹزر کی سب سے ادنیٰ تصنیف ہے اس میں خواہ مخواہ کی محبت باقی کی ہے اس کے دلائل بے ربط سہم اور عامیانہ ہیں۔ کسی اور تصنیف میں اس نے عام خیالات سے اس قدر مطابق ہونے کی کوشش نہیں کی اور ایسے تصورات پیش نہیں کئے جن کی اس کے نظام میں کوئی سوز و دلچسپی نہیں یہ ایک بدقسمتی تھی کہ اٹھارہویں صدی میں لائبٹزر کو اسی تصنیف سے شہرت حاصل ہوئی اس کے مضامین جدیدہ ہنرور کے

کتاب خانہ میں طاق نسیان پر دھرے رہے اور اس کے عظیم الشان اور طبع ناز
چھوٹے رسالے جو جملات میں چھپے تھے اور جن میں اس نے اپنے اساسی تقورات
کو بیان کیا تھا صرف چند لوگوں کو ان تک رسائی تھی۔
اس میں کوئی شک نہیں کہ لائبنٹز نے مذہب اور فلسفہ کو متحد کرنے کی کوشش
پچھلے دل سے کی۔ یہ خیال آغاز شباب سے شروع ہو کر تمام عمر اس کی طبیعت
میں جاگزیں رہا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ صحیح معنوں میں مذہبی طبیعت کا شخص نہیں
تھا۔ اس کا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ وہ اعتقادات کے اختلافات کی
کچھ اہمیت نہیں سمجھتا تھا۔ حقیقت میں جس چیز سے اس کو دلچسپی تھی وہ فطری مذہب
تھا نہ کہ مذہب مردوجہ۔ انفرادی اور اجتماعی خصوصیات سے اس کو اس قدر
دلچسپی تھی کہ وہ بڑی خوشی سے اور بڑی آسانی سے مختلف مذہب سے واقفیت
حاصل کر لیتا تھا۔ اور انفرادی خصوصیات و مسامی کے توافق پر اس کو ایسا
ایمان تھا کہ اس نے متخالف کلیساؤں میں موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی
لیکن بوسوے اور اسپینسر جیسے لوگ اس کی اس خواہش تکی داد نہیں دے سکتے
تھے۔ کیونکہ انہیں اپنے سے مختلف فرقوں میں کوئی بات جائز معلوم نہیں ہوتی
تھی۔ آخر ملنے اس کو کیفیت کی کہ وہ اشیاء کے باہمی روابط پر تخیلات قائم کرنا
ترک کر دے اور دین حق کی طرف رجوع کرے۔ لائبنٹز دو بھائیوں کی کہانی بیان
کیا کرتا تھا جس سے لائبنٹز کی طبیعت کا پتہ چلتا ہے۔ ایک بھائی کیتھولک ہو گیا
تھا اور وہ اپنے دوسرے بھائی کو جو پروٹسٹنٹ تھا اپنے دین میں لانے کی کوشش
میں لگا رہتا تھا۔ پروٹسٹنٹ بھائی اسی طرح کیتھولک بھائی کو تبدیل مذہب کر کے
اپنے دین میں داخل ہونے کی ہدایت کرتا رہتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر ایک
نے دوسرے کو قائل کر دیا اور خدا نے ان کے صدق و سرگرمی کے طفیل ان
دونوں کو بخش دیا۔ لائبنٹز ہونا دات کی باطنی کوشش اور طبیعی قوت کو اہم سمجھتا
تھا۔ ہر ہونا دات کی انفرادی کوشش جس کو وہ فطری سے صداقت کا دامن سمجھتا
ہے لائبنٹز کے لئے اتنی اہم نہیں تھی لائبنٹز کائنات کے اندر موافقت کی کا قائل
تھا کہ وہ مستقبل کی منتظر نہیں ہے بلکہ تمام نفوس میں پائی جاتی ہے بشرطیکہ ان کو

اس کا احساس ہو جائے۔ وہ بہت سی کتابوں کا مطالعہ کرتا تھا اور ہر کتاب میں اس کو کوئی نہ کوئی نچپ اور حرکت آموز بات مل جاتی تھی۔ اور چونکہ وہ اس کو اچھی طرح جانتا تھا کہ مختلف زوایاں سے نگاہ سے چیزیں کس قدر مختلف معلوم ہوتی ہیں اس لئے باوجود اس کے کہ کسی خیالی سے متفق نہ ہو وہ اس کی حمایت اور اعتدار کے لئے تیار ہو جاتا تھا۔ وہ مختلف قسم کے لوگوں سے ان کے مذاق کے موافق گفتگو کر سکتا تھا۔ وہ سونادات کو اپنے درجے کی ہستیوں میں بھی تسلیم کرتا تھا۔ وہ جانوروں کو ہلاک کرنے سے اس قدر پرہیز کرتا تھا کہ جب وہ خوردبین میں کسی کڑے کا معائنہ کر چکا تو اس کو ہمیشہ اسی پتے پر پھونک دیتا جہاں سے اسے اٹھایا تھا۔ وہ نہایت حلیم اور خوش مزاج تھا جذبات گمے جیجانات سے بچتا تھا ہمیشہ عجز و فکر اور مطالعہ میں مصروف رہا اور اسی ذوق میں تمام عمر بسر کی۔ عمر کے آخری سالوں میں وہ غلوت گزریں ہو گیا۔ وہ کہتا ہے کہ مجھے اپنے مشاغل سے کبھی فرصت نہ ملی کہ میں مشاوری کرتا یہاں تک کہ اس کا زمانہ گزر گیا۔ ایک زمانہ تھا کہ وہ ہانوری دربار میں مقرب تھا اور یہاں تک ترقی کی کہ عدالت کا شیر خاص ہو گیا لیکن آخری زمانے میں اپنے شاہی سرپرست کے انتقال کے بعد اس کو کسی قدر بے عزتی کا سماں دیکھنا پڑا پادری اور عوام الناس کو اسکی راسخ الاعتقاد پریشہ تھا کیونکہ وہ گرجا میں عبادت کے لئے نہیں جاتا تھا۔ روزمرہ کی جرمن زبان میں لوئی اسے 'Lovenix' یعنی بے دین کہتے تھے ۱۶۷۱ء میں اس نے وفات پائی اور بہت لوگ اس کے جنازے میں شریک ہوئے اس کا مقولہ تھا کہ "مہر سامت کے ضائع ہونے سے ایک جزو حیات فنا ہو جاتا ہے"۔ یہ مقولہ اس کے صدقہ لاش پر لکھا گیا جس کے ساتھ اس کی دلپسند علامت ناگ و دم مثبت کی گئی جس کے ساتھ یہ الفاظ درج تھے (Inclinate Esurget)۔

نظریہ سونادات

لائبنٹز کے فلسفہ کے تاریخی ارتقا پر غور کر چکنے کے بعد اب ہم اسکی اسد لائی

تشریح کریں گے۔ یہ تشریح اس کی خاص طور پر مفصل ذیل تصانیف پر مبنی ہوگی کہ

(Discours de la Metaphysique 1685)

(Systeme nouveau 1695)

(Lettre à Basnage 1698), (De ipsa natura 1698)

(Monadologie 1714)

لیکن ان کے ساتھ بہت سے خطوط اور چھوٹے چھوٹے رسالوں کو بھی نظر رکھنا پڑیگا لائبنٹز نے اپنے فلسفے کی بنیاد طبیعیات کے اساسی اصولوں کی تحلیل پر رکھی وہ ان اصولوں کو ہائلس اور سپانوزا کی طرح بے تکلف تسلیم کرتا ہے لیکن اس کے نزدیک وہ اور زیادہ اساسی مقامات سے مشتق ہیں طبیعیات کی اصل بنیاد ابدہ طبیعیات ہے ہمارے لئے غور طلب بات یہی ہے کہ لائبنٹز کس طرح طبیعیات سے ابدہ طبیعیات کی طرف عبور کرتا ہے کہ

لائبنٹز جدید سائنس کی اس کوشش سے بالکل متفق ہے کہ فطرت کے ہر منظر کو حرکت میں تحلیل کیا جائے۔ لیکن ایک حکیم کی حیثیت سے وہ سوال کرتا ہے کہ خود حرکت کی حقیقت اور اس کی علت کیا ہے تمام حرکت اضافی ہوتی ہے کسی شے کو ایک سمت میں متحرک سمجھنا کسی ایک زاویہ نگاہ پر موقوف ہے اصل حقیقت حرکت نہیں بلکہ وہ قوت ہے جو حرکت کی علت ہے اور جو حرکت کے نہ ہونے پر بھی باقی رہتی ہے۔ ڈیکارٹ کے پیرو جو یہ تعلیم دیتے ہیں کہ کائنات میں حرکت کی مقدار ہمیشہ مستقل رہتی ہے اور ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ حرکت سکون میں اور سکون حرکت میں تبدیل ہو جاتا ہے، ان کو تسلسل کے انقطاع کا قائل ہونا پڑتا ہے کہ کوئی حرکت سے سکون اور سکون سے حرکت کی طرف عبور قابل توجہ نہیں صرف قوت کے تصور کے ذریعے سے جسے میلان یا ارادہ بھی کہہ سکتے ہیں ہم ربط و تسلسل کو قائم رکھ سکتے ہیں اس لحاظ سے حرکت، سکون کا فرق محض اضافی رہ جاتا ہے دونوں قوت کی مظہری مختلف صورتیں ہیں جن میں جبر کو استقلال و بقا حاصل ہے وہ قوت ہے سکون مطلق کا کوئی وجود نہیں قلیل سے قلیل وقت کے لئے بھی تصور کر سکیں کوئی جسم ایک نقطہ پر قائم نہیں رہتا اگر ہم پوچھیں کہ اس قوت کی ماہیت کیا ہے تو لائبنٹز اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ موجودہ حالت اشیا

میں وہ چیز جو مستقبل میں تبدیل پیدا کرتی ہے وہی قوت ہے۔ اصل وجود اسی شے کا ہے لائبرٹز اپنے زمانے کے نظریہ ذرات کی تنقید سے بھی اس تصور پر پہنچا اگر سمجھتا اور ناقابل شکست ذرات کی ہستی کو تسلیم کیا جائے تو یہ بقائے قوت اور تسلسل کے متناقض ہو گا کیونکہ ذروں کے ہر لقادم پر قوت منتشر اور ضائع ہو جائیگی لہذا ذرات کو لچک دار تسلیم کرنا بڑی گناہ جس کے معنی یہ ہونگے کہ ان کے اجزاء ہو سکتے ہیں اس لئے مطلق ذرے کے تصور میں تناقض پایا جاتا ہے۔ اگر ہم غور کریں تو معلوم ہو جائیگا کہ ہستی اور حقیقت ہر جگہ موجود ہے۔ لائبرٹز اپنے ایک خط میں کہتا ہے۔ ”ذرات ہماری قوت متحیلہ کے صنعت کا نتیجہ ہیں جو کہیں ٹھیک کر آرام لینا چاہتی ہے اور تقسیم و تحلیل کو جلدی سے ختم کر دیتی ہے۔“ ٹھوس اور سیال چیزوں کا فرق بھی حرکت کی طرح اضافی ہے۔ اس نقطہ نظر سے بھی صرف قوت ہی اصلی حقیقت ہے۔

اسی خیال کو لائبرٹز نے اپنے زمانہ کی زبان میں یوں ادا کیا کہ قوت جوہر ہے اور تمام جوہر قوت ہے دوسری طرف کا تصور قانون کے تصور کے ساتھ بہت قریبی رشتہ رکھتا ہے۔ کیونکہ قوت اشیاء کی وہ مخصوص کیفیت ہے جس کی وجہ سے مستقبل میں ان کے اندر تغیرات واقع ہونگے۔ اس لحاظ سے تمام تیسرا کا قانون سے مردود ہونا تصور قوت کے تمام اطلاقات کے لئے شرط مقدم ہے اس لئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ قانون دلیل کافی جو یہ کہتا ہے کہ ہر شے کی ایک وجہ ہے حقیقت میں لائبرٹز کے تمام فلسفہ کا اساسی اصول ہے اگرچہ خود اس نے بہت بعد کی تصانیف میں اسے بطور ایک اصول اولیہ کے وضع طور پر مرتب کیا۔ اس اصول کی وضاحت حمایت انتظام الہی اور مونا دیات میں پائی جاتی ہے لائبرٹز کے فلسفہ میں اس تصور قانون کے ساتھ ایک اور اساسی تصور بھی وابستہ ہے یعنی انفرادیت کیونکہ انفرادیت سے اس کے نزدیک وہ قانون مراد ہے جس کے مطابق کسی ایک وجود کی حالت میں تغیرات واقع ہوتے ہیں۔ ہر انفرادی ہستی کا ایک اپنا مخصوص قاعدہ ہے جس طرح ریاضی میں ایک باقاعدہ سلسلہ کی پہلی کڑیاں معلوم ہو جانے کے بعد اس کی بعد کی کڑیاں بھی معلوم ہو سکتی ہیں یہی حال ایک انفرادی ہستی کے

باطنی تغیرات کا ہے۔ انہیں تغیرات کے قانون توالی پر انفرادیت منتقل ہے۔ مقالہ
 مابعد الطبیعیات میں جس میں لائبنٹز نے سب سے پہلے انفرادی جوہر کا تصور پیش کیا
 وہ جوہر اور اس کی تنزیر حیثیتوں کی نسبت کو اس نسبت سے تشبیہ دیتا ہے جو ایک
 قضیہ منطقی میں موضوع اور محمول کے درمیان ہوتی ہے جس طرح ایک منطقی قضیہ میں
 اگر اس کے موضوع کے متعلق کامل علم حاصل ہو جائے تو اس کے محمول کا علم بھی
 اس میں داخل ہوتا ہے اسی طرح جو شخص ایک جزئی انفرادی صاحب ارادہ ہستی کی
 مامیت سے واقف ہو گیا ہے وہ اس علم سے اس کی تمام متغیر حالتوں کا استخراج
 کر سکتا ہے۔ یہ تغیرات مسلسل ہوتے ہیں کیونکہ ہر تغیر کی علت تغیر اقبل میں پائی
 جاتی ہے۔ اس لئے یوں کہنا چاہئے کہ ہر جزو ہر بذات خود ایک عالم ہے جو اپنے
 اندر دلی محرکات سے ارتقا پاتا ہے اور اپنی مخصوص باطنی زندگی رکھتا ہے۔ اس
 قسم کے انفرادی جوہر کی آفرینش یا فنا صرف ایک سمجھہ سے واقع ہو سکتی ہے۔
 ہر جزو ہر اپنا ذاتی قانون ہے جو تمام دیگر جوہر سے مختلف ہے۔ اگر لائبنٹز سے
 یہ سوال کیا جائے کہ ہستی حقیقی یا جوہر لازماً انفرادی کیوں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے
 کہ صرف احادیثی انفرادی ہستیاں موجود ہو سکتی ہیں وہ ڈیکارٹ کے پیرسوں پر متغیر
 ہوتا ہے کیونکہ وہ صرف حرکت کو حقیقت مطلقہ سمجھتے ہیں بلکہ استداد کو بھی ایک مستقل
 حقیقت یعنی جوہر قرار دیتے ہیں۔ بہت پیشتر کے زمانہ میں جب وہ اسپائٹوزا کی
 اخلاقیات پر یادداشتیں لکھ رہا تھا وہ کہتا ہے اجسام کا جوہر ہونا یعنی نہیں ہے
 لیکن باروہ کی کیفیت ان سے مختلف ہے ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس
 وقت اس کا خیال کس سمت میں ترقی کر رہا تھا اس کی بعد کی تصانیف میں مفصل
 ذیل سلسلہ خیال بار بار مختلف صورتوں میں تیار سے سامنے آتا ہے۔ کہ استداد
 کے لئے شے مستعد کے وجود کا قائل ہونا لازمی ہے۔ استداد کے مفہوم میں کثرت
 ترکیب اور اجتماع داخل ہیں لیکن مجموعہ کی فطرت کا مدار اس کے اجزائی فطرت
 پر منحصر ہے۔ اصل حقیقت اجتماع میں نہیں ہے بلکہ ان احادیث یا عناصر میں ہے
 جن سے وہ مرکب ہیں۔ اگر مطلقاً بسیط جوہر کا وجود نہ ہو تو کوئی حقیقت موجود
 نہیں ہو سکتی۔ لیکن اگر مادہ مستعد کو حقیقی سمجھا جائے تو اس میں یہ مشکل پڑتی ہے کہ

قانون تسلسل کے مطابق وہ غیر متناہی طور پر قابل تقسیم ہو گا صحیح اکائیاں مادی اور عمدہ نہیں ہو سکتیں لیکن دوسری طرف یوں بھی کہنا چاہیگا کہ اگر مطلق اکائیوں کا وجود ہی نہ ہو تو مادہ ایک صورت محض ہو گا جس کی کوئی حقیقت نہیں صرف ایک مطلقاً بیحد اور لایتجزی چیز جو ہر ہو سکتی ہے لیکن ایسی چیز مادی نہیں ہوگی کہ

اب پیشتر اس کے کہ ہم یہ دریافت کریں کہ اس جوہر کی کیا ماہیت ہے ایک اور اہم تعریف کی طرف توجہ دلانا لازمی ہے۔ لائبنٹز نے اپنا فلسفہ طبیعیات کے اساسی مفروضات سے شروع کیا جن میں سے استقلال قوت کے اصول کو اہم ترین سمجھتا تھا۔ وہ اس اصول کو تمام قوانین فطرت کی اساس گردانتا ہے۔ لائبنٹز کے نزدیک قوانین فطرت کی اس اساس کی توجیہ صرف دلیل مقصدی سے ہو سکتی ہے۔ یہ ضروری ہے کہ کائنات میں مقدار قوت محفوظ اور مستقل رہے۔ اس لازم کی وجہ یہ ہے کہ کائنات الہی حکمت اور اعظام سے ملتی ہے۔ میکائنت کی پہلی دلیل مکنتی یا اصول اولیہ کا مواد علت غائی یہ ہے۔ لائبنٹز نے پاپن (Papin) طبیعی کے خلاف جو رسالہ لکھا (De Legibus Naturae) اس میں وہ اس خیال کو منقطع ذیل الفاظ میں بیان کرتا ہے علت اور معلول ہمیشہ ایک دوسرے کے مطابق ہونے چاہئیں ان کا متساوی ہونا لازمی ہے اگر معلول کے اندر علت سے کچھ زیادہ ہو تو اس سے حرکت دیا جائیگا اور اگر معلول میں علت سے کچھ کم ہو تو وہی علت کبھی دوسری بار پیدا ہو سکے گی فطرت کو متواتر زوال آنا جائیگا۔ اور وہ مسلسل اپنے کمال سے گرتی جائیگی۔ یہ دونوں باتیں الہی حکمت اور عدم تغیر کے خلاف ہیں ان دونوں امکانات کو خارج کر کے تیسرا امکان ہی باقی رہ جاتا ہے کہ فطرت میں علت اور معلول مساوی ہوتے ہیں۔ اس اصول کی توجیہ خالص ریاضی یا میکائنت سے نہیں ہو سکتی۔ اس کے لئے دلیل غائی کی ضرورت ہے۔

انفرادی ہستیوں میں جو تغیرات واقع ہوتے ہیں ان میں صرف یہی نہیں ہے کہ ہر وقت ایک نئی کیفیت پیدا ہوتی ہے بلکہ ان کے ارتقا کا قانون یہ ہے کہ وہ ناقص سے کامل کی طرف ترقی کرتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہئے کہ ان میں علت اور معلول کا تعلق ذریعہ اور مقصد کے تعلق کے مرادف ہے۔ ہستی اپنی

اصلیت میں اس طرح مرتب ہے کہ خالص میکائی قوانین عدل اور محبت کے تقاضے کو پورا کرتے ہیں ہر فرد کی مخصوص فطرت کے باطنی آئین میں یہ دونوں قوانین متحد ہوتے ہیں۔ استقلال قوت کا اصول لائبرٹری کی طبیعت میں اس قدر جاگزیں ہے کہ وہ اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ مقصدیت کے نقطہ نظر سے، مقدر قوت کا صرف استقلال ہی کافی نہیں ہو سکتا اس کے لئے قوت کو اس طرح باقی رہنا چاہئے کہ وہ زندگی کی عمدہ اور اس کے سلسلہ ارتقاء کی معاون ہو لیکن اس خیال کی اہمیت جدید تحقیقات سے پہلے واضح نہیں تھی

اگرچہ لائبرٹری فطرت کے میکائی کی تصور کے لئے ایک مقصدی اساس قائم کرتا ہے لیکن اسکی یہ غرض ہرگز نہیں کہ وہ دوبارہ مظاہر فطرت کی توجہ میں غفلت غائب ہو کر اڑے۔ یا مخصوص مقاصد اور توانائے باطنیہ کے ذریعہ سے اسی توجہ کرے جو نباتات پر استدلال کرتے ہوئے ہمارا طریقہ خالص میکائی ہونا چاہئے صرف میکائیت کو ہمیشہ جمعی یا ایک اصول اولیہ کو ہم مقصدیت کے نقطہ نظر سے سمجھ سکتے ہیں فطرت کا میکائی ربط بالہی اور سپا سکوڈا کی طرح بنیاد کے تمام فلسفے کا نقطہ آغاز ہے جو

فرد مطلق جسے لائبرٹری اصل حقیقت سمجھتا ہے، اس کا اصطلاحی نام مونا د ہے یہ ایک یونانی لفظ ہے جس کے معنی اکائی یا وحدت کے ہیں اس لئے اس حد سے ہستی کے صرف سواری پہلو کی تعبیر ہوتی ہے۔ اگر ہم یہ سوال کریں کہ یہ فردی وحدت جس کی اندرونی حیثیتیں اپنے مخصوص قانون کے ماتحت ارتقاء پاتی ہیں اپنی حقیقی اور مابہمت میں کیا ہے تو لائبرٹری کا جواب یہ ہے کہ نہیں اس کو اپنے ارواح کے مماثل تصور کرنا اور یہ مقالے میں اس لئے یہ بات صاف طور پر نہیں کہی لیکن بعد میں ارٹولڈ سے دوران مراسلت میں ایک خط میں مفصلہ ذیل اقتباس ملتا ہے جو پوری وحدت طرف مکمل ناقابل تقسیم اور فطری ذرائع سے ناقابل فنا ہستی میں ہو سکتی ہے کیونکہ اس کے تصور میں ہر وہ جز داخل ہے جو کسی طرح سے بھی اس سے متعلق یا اس پر عامل ہو سکے۔ یہ سب باتیں کسی کھلے یا حرکت میں نہیں بانی باتیں ان کا وجود صرف ایک ایسی روح یا جوہر میں ہو سکتا ہے جو ہمارے ۱۲۱ کی طرح ہو۔ (ارٹولڈ کے نام ایک خط ۱۸۸۷ء میں) یہاں پر معروفی یا خارجی تحلیل کو نفسی تحلیل سے مکمل کیا گیا ہے۔ میں اپنی ذات کے

مشاہد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہماری کچھ اندرونی حالتیں، احساسات، تاثرات اور افکار وغیرہ ہیں جو بدلتی رہتی ہیں اور ہمارے اندر کچھ محرک یا خواہش ہوتی ہے جو ہمیں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف لے جاتی ہے۔ اس نفسی تحلیل کے ذریعے سے بطریق مماثلت ہمیں ہونا دات کی فطرت کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ ہمارا روح صرف ایک ہونا ہے لیکن ہمیں یہ سمجھنے کا کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم فطرت میں انجیل میں قانونِ کمال کے لحاظ سے جس سے مطابق فطرت کے مسلسل اور تدریجی نظام میں کہیں کوئی حسرت یا غمگین نہیں تسلیم کر لیں گے گا کہ جس قسم کی ہمتی سے ہم اپنے اندر واقف ہیں اس طرح کی بے شمار ہستیاں مختلف مدارج حیات میں پائی جاتی ہیں قانونِ مماثلت کی روش سے ہر جگہ اسی اصول کے سامنے سر تسلیم خم کرنا پڑتا ہے کہ دوسری ہستیاں بھی ہماری ہی طرح کی ہیں قانونِ مماثلت جس کی روش سے تمام ہستیاں ہم سے صرف درجات میں مختلف ہیں لائنیں کے نزدیک قانونِ تسلسل ہی کی ایک خاص صورت ہے اور اس کی طرح اصولِ دلیلِ مقفی سے ماخوذ ہے۔ اگر ہم اس کے تمام ادنیٰ اور اعلیٰ مدارج میں ہستی کو زندہ نہ سمجھیں تو یہ کسی طرح سمجھ میں نہیں آسکتا کہ احساس اور شعور کس طرح پیدا ہو سکتے ہیں جس طرح کارٹینوں کے لئے حرکت کی آفرینش اس لئے ناقابلِ غمگینی کہ وہ قوت کو نظر انداز کر دیتے تھے اسی لئے ابتداء شعور بھی ان کے لئے ایک محض غمی کیونچہ نفسی زندگی کی مقابلتا غیر واضح صورتیں ان کی نگاہ میں نہیں تھیں اور انہوں نے اس پر غور نہیں کیا کہ محرکات اور سماعی کی بہت سی ایسی صورتیں ہیں جن میں صرف اعلیٰ مدارج حیات میں واضح شعور پیدا ہوتا ہے۔ ہم اپنے اندر دیکھتے ہیں کہ واضح شعور کی حالتیں تاریک غیر شعوری حالتوں سے بدلتی رہتی ہیں اسی مماثلت سے ہمیں یہ یقین کرنا چاہئے کہ ہونا دات بھی تاریکی اور وضاحت کے مختلف مدارج میں پائے جاتے ہیں کچھ سو رہے ہیں۔ کچھ خواب کی سی حالت میں ہیں اور کچھ کم و بیش بیدار ہیں یہ یقیناً ہم نے فطرت کی ہم وجودی سے قائم کیا ہے۔ ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ احساس اور ارادہ کے ملکات صرف مادے کے اسی حصے کو عطا کئے گئے ہیں جس سے انسانی اجسام بنتے ہیں ادنیٰ مدارج حیات میں بھی اس کے حامل ملکات موجود ہونگے خواہ ہم انہیں مدوح کہیں یا نہ کہیں مٹی سے بنائے گئے ایک خطیں لائنیں و قریب قریب کے اس

اطلاق کو اشارہ فطری کا اصول عظیم قرار دیتا ہے کہ
 لائنیں شعوری طور پر دی راستہ اختیار کرتا ہے جو تمام خرافات تخیلی افادات
 نے اس مفروضہ کو قائم کرنے کے لئے قائم کیا تھا کہ ہستی میں روحیت مکرراں ہے۔ اس
 نے بڑی وضاحت سے اس بحث کی طرف اشارہ کیا ہے جہاں سے ہر قسم کی باطنی طبیعیات
 تصوریت کا آغاز ہوتا ہے۔ اپنے اس نظریہ میں یہ خیال اس کا دہن ہے کہ ہستی پوری طرح
 قابل فہم ہے۔ اس مفروضہ سے تمام ہستی کا تشل اور تمام ہستیوں کی ہم سے ممانعت
 لازم آتی ہے۔ اس کے ارتقائے فکر میں ایک ایسا نقطہ تھا جس سے اس کا فلسفہ ایک
 دوسری سمت میں پڑ گیا اس کے دریافت کرنے کی کوشش نے کہ مادی مذاہب
 میں حقیقی وجود کس شے کا ہے اس کے فلسفہ کی تعمیر مادی مظاہر کی تحصیل پر قائم کر دی
 لیکن جب اس کو یقین ہو گیا کہ صرف کم و بیش واضح یا غیر واضح تصورات رکھنے والی
 ہستیاں ہی حقیقی وجود رکھتی ہیں تو مادہ اس کے لئے محض ایک ظاہری صورت رہ گیا
 اجسام کا وجود محض ایک حسی منظر ہے لیکن جو اس میں اس امر میں کوئی دھوکا نہیں
 دیتے جس طرح یہ بھی بالکل دھوکا نہیں ہے کہ میں سورج زمین کے گرد گھومتا ہوا معلوم
 ہوتا ہے منظر ہر کے روا بطا جہاں تک قوانین کے تحت میں ہیں اس حد تک منظر ہر بھی
 حقیقی ہیں۔ ان کا قانون توانی ہمارے لئے ان کی حقیقت کی علامت ہے لیکن یہ قانون
 ہیں اس پر مجبور نہیں کرتا کہ ہم مونا دات اور ان کے تصورات کے ماسوا کسی اور چیز
 کے وجود کے بھی قائل ہوں۔ اس نقطہ پر لائنیں ایک باطل نیا سلسلہ تحقیق شروع کر سکتا
 تھا۔ یعنی اس بات کا استعان کرنا کہ خالص نفسی نقطہ نظر سے یہ فرض کر کے کہ دنیا محض
 تصورات کی صورت میں وجود ہے آیا ہم انہیں نتائج تک نہیں پہنچ سکتے ہیں جو اس غلطی
 طریقے سے حاصل ہوتے ہیں جس پر لائنیں پہلے چل چکا تھا۔ لیکن اس نئی تحقیق کے میدان
 میں اس نے قدم نہیں رکھا۔ اور جب بڑا چلے میں اس نے سنا کہ برکے اس قسم کی
 کوشش کر رہا ہے تو یا بات اس کو لپٹا ہر متناقض معلوم ہوئی دیکھو اس کا خط ۱۵ مارچ ۱۸۸۷ء
 کا تحریر کردہ جو اس نے دے ہوئے کو لکھا۔ یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ لائنیں کو
 کسی واضح طور پر اسس کا احساس نہیں ہوا کہ کسی شے کی ظاہری صورت اور اس
 شے کے دیکھنے والے کے لئے اس کی صورت میں کیا فرق ہے۔ منظر کے تصورات میں

یہ دونوں باتیں داخل ہو سکتی ہیں۔ لائبرٹر منظر کشی سے شروع کرتا ہے اور منظر پر اے
مدرک پر ختم کرتا ہے۔ جب وہ جوہر کو قوت اور انفرادی وحدت ثابت کر چکا تو قانون
معاشرت کے مطابق وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اُس کا جوہر فعلیت مستقورہ ہے۔ لیکن چونکہ یہ
آخری مفروضہ اس کے سلسلہ افکار کی آخری کڑی ہے اس لئے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ اس نے کیوں
اس کے (۱) شائع ہونے سے لائبرٹر کا فلسفہ شادی منظر کو اشیاء کے ہر خارجی نظام کا اظہار سمجھا رہا۔
قانون تسلسل کی وجہ سے ادنیٰ دنیا کی تمام اشیاء میں باہمی تعامل ہے۔ کائنات کے
ایک حصہ کے تغیرات تمام دیگر حصوں پر عمل کرتے ہیں اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے
کہ ہر مونا دکم و بیش واضح طور پر تمام کائنات کو اپنے اندر منعکس کرتا ہے کیونکہ طبیعی کائنات
کا ہر نقطہ ہر تغیر سے اثر قبول کرتا ہے جو تمام کائنات میں کہیں بھی ہوا ہو۔ مونا دات کی
کثرت کے نظریہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ لائبرٹر کا فلسفہ خالص نفسی نقطہ نظر پر قائم نہیں
رہا کیونکہ وہ اگر نفسیت کے اندر ہی رہتا تو وہ صرف ایک مونا دات اور اس کے تصورات
کا قائل ہو سکتا تھا۔ لائبرٹر کی تمام مابعد الطبیعیاتی تصورات قانون معاشرت کے اطلاق
سے پیدا ہوتی ہے جس سے وہ فرض کرتا ہے کہ میرے جیسے اور بھی شعور کے مرکز
ہیں

سوام ڈام لوئے ون ہک اور بعض دوسرے محققین نے خود دین کے ذریعے
سے بعض چیزیں لے لی ہیں۔ لائبرٹر نے ان کی تحقیقات کو اپنے
مفروضہ کی تجربی تائید خیال کیا کہ مظاہر بے جان مادہ میں بھی قوت زندگی اور روح
موجود ہے، عضوی زندگی کے عالم میں نہایت ہی چوٹی ہستیوں کا انکشاف ہوا اور وہ خود
نہایت ہی قلیل مقداروں کے عالم کو دریافت کر چکا تھا جیسا کہ اس نے اپنے فلسفہ میں بھی
یہ دعویٰ کیا تھا کہ بظاہر یک رنگ اور بے اعضا مادہ میں بھی جنسی انفرادی ہستیاں پائی
جاتی ہیں اشیاء کا پیدا یا ناپید ہونا پیدائش اور موت اس کے لئے محض مظاہر محض
جو مونا دات کے اندرونی القابض والشرایع یا ان کے تاریک یا ستیر ہونے کو ظاہر
کرتے ہیں۔ جوں جوں وہ لامحدود مدارج حیات سے واقف ہوتا گیا ہستی کے اندر
مطلق تعلیل اور حقیقی فروق امتیازات اس کے لئے سدوم ہوتے گئے۔ لائبرٹر نے
بعد میں جو کچھ لکھا ہے اس میں وہ اپنے معامین مذکورہ بالا حکائے حیاتیات کا بڑے

ذوق و شوق سے ذکر کرتا ہے کہ

اپنے مونا دات کے تصور کی وجہ سے لائبنٹز اسپانوزا کے بالکل مخالف معلوم ہوتا ہے۔ اسپانوزا کے نزدیک صرف ایک واحد جوہر پایا جاتا ہے اور افراد کا اُس سے ایسا ہی تعلق ہے جیسا موجد کا سمندر سے لیکن لائبنٹز کے ہاں لائبراد انفرادی قوتیں اصل حقیقت ہیں جن میں سے ہر ایک قوت اپنے مخصوص قانون کے مطابق عمل کرتی ہے اور ان کے تمام اثرات اپنی اپنی مخصوص سیر قوتوں سے مرتب ہوتے ہیں لائبنٹز نے خود بھی اسپانوزا سے اپنے اس اختلاف کا جابجا ذکر کیا ہے اور اس کا نتیجہ واضح بیان اُس کے ایک خط میں ملتا ہے جو اُس نے ۱۶۴۱ء میں جو رگو سے کو لکھا اس میں وہ کہتا ہے ”مجھے حیرت ہے کہ لوگ میری تعلیم سے اسپانوزا کا فلسفہ کس طرح اخذ کرتے ہیں۔ مونا دات کے فلسفہ سے اسپانوزا کے فلسفہ کی قطعی تردید ہو جاتی ہے کیونکہ جیسے مونا دات میں اتنے ہی جوہر ہیں حالانکہ اسپانوزا کے نزدیک صرف ایک جوہر کا وجود ہے۔ اگر مونا دات کا وجود نہ ہو تو اسپانوزا کا فلسفہ سچا ہو گا یا اُس حالت میں خدا کے، سوا ہر شے عارضی اور اعتباری ہوگی اور خدا کے اپنے وجود کے تغیرات کے سوا اشیاء کا کوئی وجود نہ ہوگا“ لائبنٹز اور اسپانوزا دونوں جوہر کے اساسی تصور سے شروع کرتے ہیں جوہر کے تمام تعینات اور حالات لازماً اُس کی اپنی فطرت سے سرزد ہونے چاہئیں۔ اور وہ کسی خارجی اثر کا نتیجہ نہیں ہو سکتے لائبنٹز اپنے ہر مونا دات کے متعلق اس امر پر ایسا ہی زور دیتا ہے جیسا کہ اسپانوزا اپنے واحد جوہر کی نسبت اسپانوزا کے لئے ایک جوہر مطلق کے تصور میں شکل یہ تھی کہ انفرادی سمیتوں اور اغراض کی کثرت کو کس طرح سے اس کے مطابق بنایا جائے۔ دوسری طرف لائبنٹز کے تصور جوہر میں یہ وقت تھی کہ اگر ہر مونا دات کے حالات اُس کی اپنی فطرت سے متعین ہوتے ہیں اور اگر اس کے اپنے استعمال کردہ استعارہ کے مطابق مونا دات میں دس درجہ ہیں نہ پچھتر درجہ نہ اسی میں سے کوئی چیز باہر سے اندر یا اندر سے باہر جاسکے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اُن میں باہمی مطابقت کیسے پیدا ہوتی ہے۔ لائبنٹز کے لئے ایک مزید مشکل یہ بھی تھی کہ مونا دات کے نظریہ کو کس طرح سے اپنے درمیانی مفروضات کے مطابق ثابت کرے کہ

لائبرٹ کو یقین تھا کہ ایک واحد خیال سے یہ دونوں شکلیں مل ہو جاتی ہیں۔ وہ اس کو امر واقعہ سمجھتا ہے کہ مختلف مونا دات کے مختلف حالات میں باہمی موافقت پائی جاتی ہے اور کائنات کی تمام ہستیوں میں موافقت کلی موجود ہے وہ اس اور اک سے شروع کرتا ہے کہ عالم طبعی میں ایک عام تغاٹ پایا جاتا ہے اور یہ تجربہ اس کے اس خیال کی اساس ہے جس کی تائید اصول مماثلت سے بھی ہوتی ہے کہ مختلف افراد کے اور اکات اور تصورات باہم اس قدر موافق ہیں کہ کائنات کی ایک عام تصور کے خط و خال سب کے لئے مشترک ہیں۔ لیکن چونکہ اصل حقیقت میں صرف کش التعداد آزاد ہستیاں موجود ہیں جن میں سے ہر ایک کو ایک جھوٹا خدا یا دیوتا کہہ سکتے ہیں کیونکہ وہ سب زندہ ہیں اس لئے وہ کہتا ہے کہ ایک ایسی ہستی کا تصور لازمی ہے جو اس تمام موافقت کی بانی ہو۔ مقالہ میں وہ کہتا ہے کہ صرف خدا جو اہر میں باہمی ربط اور اتحاد یہ اگر سکتا ہے اور صرف خدا ہی کے ذریعہ سے ایک شخص کے مظاہر دوسرے اشخاص کے مظاہر کے مطابق ہو سکتے ہیں جس سے ہمارے تصورات میں حقیقت پیدا ہوتی ہے۔ خدا نے شروع ہی سے مونا دات کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ ایک دوسرے کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اُن کی باہمی موافقت کی یہی وجہ ہے کہ ماضی مشترک ہے مونا دات خدا سے اسی طرح صادر ہوتے ہیں اور قوت الہیہ سے وہ اسی طرح انفرادی صورتیں اختیار کرتے ہیں جس طرح ہمارا ہر تصور ہمارے نفس کی قوت سے صادر ہوتا ہے۔ خدا کائنات کو لامحدود مختلف نقاط نظر سے دیکھتا ہے اور تکوین کے وقت اُس نے اپنے ہر نقطہ نظر کو ایک جوہر بنا دیا۔ مونا دات کی حالتیں اسی طرح ایک دوسرے سے مطابق ہوتی ہیں جس طرح کہ کوئی ایک شے کو مختلف زوایا کے نگاہ سے دیکھے۔ اس کے تمام مختلف منظر و مناظر ایک باطنی موافقت موجود ہوگی مونا دات کی خود اختیاری اور ان کی باہمی موافقت کی توجیہ اسی سے ہوتی ہے کہ الہی قوت اور الہی فکر اُن کا باطنی جوہر ہے۔ اُن کی یہ موافقت ازلی ہے اور شروع سے مقدر ہے۔ ہر مونا و خدا کے فکر تکوینی کا ایک مخصوص تصور ہے ہر مونا د عالم اصغر ہے اور عالم اکبر انہی عالموں سے ملکر بنا ہے۔ لائبرٹ بعد الطبیعیات کا کوپرنیکس ہے اس نے یہ بتایا ہے کہ عام نقطہ نظر کے علاوہ کائنات

کو بہت مختلف نقاط نظر سے دیکھا جاسکتا ہے اور اپنی اپنی جگہ ہر نقطہ نظر صحیح ہے اس کے لئے کائنات افراد سے خارج یا ان کے باہر واقع نہیں ہے بلکہ خود انہی افراد کے مجموعہ کا نام ہے۔

اس طرح سے لائسنز کے لئے تمام سدا ایک خالق کے تصور پر آشہد رہا ہے اور وہ فلسفہ سے دینا سب کی طرف عبور کر چکا ہے لیکن اس طرح سے اس کی مشکلات کا خاتمہ نہیں ہوتا کیونکہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جس دنیا کے متعلق لائسنز مختلف نقاط نظر ہو سکتے ہیں وہ الہی تصور میں کیسے پیدا ہوتی ہے اور یہ مختلف ممکن نقاط نظر الہی عقل کی کوئی بجاں صورتیں ہیں لائسنز کے نزدیک امکان بھی ایک طرح کی حقیقت ہے جو آما وہ یہ ظہور ہے اسی لئے وہ ہر امکان کو ایک تحریک حیات تصور کرتا ہے امکانات کا مل تحریقی جو وہ بننے میں سامعی رہتے ہیں لیکن حقیقت صرف انہیں کو نصیب ہوتی ہے جو ایک متناسب نظام کائنات میں اپنے لئے ایک موزوں مقام پیدا کر سکیں یا اسکا میں یہ پیکار حیات اصلی وجود سے پہلے ہی واقع ہو چکتی ہے اس طرح سے ہر وجود کی فطرت اسی انداز سے ظہور پذیر ہوتی ہے جو تمام کائنات کے لئے موزوں اور متناسب ہو۔ ہم حمایت نظام الہی کی بحث میں اس بحث کی طرف دوبارہ عود کریں گے۔ لائسنز کے فلسفے کی معنوی اہمیت اور اس کی وضاحت کو اس سے یقیناً نقصان پہنچا ہے کہ شروع سے آخر تک دینیاتی تصورات اس میں اس قدر جمعہ لیتے ہیں۔ مسائل کو دینیاتی صورت میں بیان کرنے سے ان کے حل میں یقیناً کوئی مدد نہیں ملتی۔ ایک قسم کے احساس فقدان کی وجہ سے ہمارے سوالات اور اعتراضات کسی قدر جلدی رک جاتے ہیں لیکن اس طرح رک جانے سے مسائل حل نہیں ہو جاتے۔ یہ صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ لائسنز نے اس مسئلے کو جس طرح پیش کیا ہے اس صورت میں یہ لایہ تحمل ہے۔ اگر مونا دات جو اہر مطلقہ ہیں تو وہ یقیناً مخلوق نہیں ہو سکتے۔ صرف ایک فوق الفطرت کمون کا خیال اس ظاہر ناقص کو چھپاتا ہے جس طرح لائسنز نے اپنے تصور جو ہر کی وجہ سے مونا دات کے درمیان حقیقی باہمی تعامل کو خارج کر دیا اس طرح

اگر وہ اپنے فلسفے کو بے تناقص رکھنا چاہتا تو یہ نہ کہتا کہ مونا دات کا ماخذ ایک ایسا جو ہر ہے جو ان سے مختلف ہے اس لحاظ سے تسلسلہ اش کا خیال زیادہ متناسب تھا کہ خدا اپنے جسے دوسرے خدا پیدا نہیں کر سکتا اگر ہم اس صاف تنافض کو نظر انداز کریں تو علامہ لائبنٹز اور سپائنوزا میں کوئی فرق نہیں رہتا کیونکہ مونا دات کی تخلیق کسی ایک وقت میں نہیں ہوئی بلکہ متواتر ہوئی رہتی ہے مونا دات خدا کی ذات سے مسلسل صادر ہوتے رہتے ہیں لائبنٹز اس پر زور دیتا ہے کہ خدا کی قوت فاعلہ ہے جو مونا دات میں جاری و ساری ہوتی ہے۔ لیکن سپائنوزا بھی ہر انفرادی ذی ہستی کے احوال و حیات اور سعی و جدوجہد کی یہی توجیہ کرتا ہے کہ ہر فرد میں یہ خدا ہی کی ذات کا جزئی انکشاف ہے۔ لائبنٹز اور سپائنوزا کے فلسفے میں یہی فرق رہ جاتا ہے کہ ایک ہستیوں کی انفرادیت پر بہت زور دیا گیا ہے اور ان کے ماخذ مشترک کو پس پشت ڈال دیا گیا ہے (اس ماخذ مشترک پر لائبنٹز اس وقت زور دیتا ہے جب وہ اہل دین سے اتحاد پیدا کرنا چاہتا ہے) اور دوسرے فلسفے میں انفرادی ہستیاں ایک ہی ہستی کا محدود و نسبی شاخیں ہیں، جو سپائنوزا کے فلسفے کا آغاز بھی ہے اور انجام بھی ان دونوں نظامات میں اسی قسم کا فرق ہے جو زمین کی گردش کی وجہ سے اس کے متعلق دو قطب نظر میں ہے۔ دونوں کے نزدیک ہستی کی وضع محض وہی ہے سپائنوزا کے پیش نظر اس کی چوٹی ہے اور لائبنٹز کے پیش نظر اس کا قاعدہ جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے لائبنٹز کی عقل اور اس کے اخلاق پر ایک وجہ ہے کہ اس نہایت فکر کے باوجود وہ ایسے الفاظ میں بار بار سپائنوزا کے خلاف احتجاج کرتا ہے جن سے وہ کم و بیش طعہ شہر تا ہے۔

روح اور جسم کے باہمی تعلق کے متعلق لائبنٹز کا نظریہ اس کی تعلیم مونا دات کا منطقی نتیجہ ہے ہم جسے اپنا جسم کہتے ہیں وہ مونا دات کا ایک مجموعہ ہے جن میں سے ہر مونا دات کا ارتقا اسی طرح اپنی ذاتی قوت اور عقلوں کے مطابق چوتا ہے جس طرح ہر اپنی روح کا۔ مونا دات عامہ کی وجہ سے ہم ایک مونا دات کی حالت سے دوسرے مونا دات کی حالتوں کو قیاس کر سکتے ہیں عام زبان میں اسے یوں کہتے ہیں کہ ایک شے دوسری شے پر عمل کرتی ہے جس مونا دات کی حالت سے ہم دوسروں کے متعلق نتیجہ

نکالتے ہی اس کی نسبت ہم کہتے ہیں کہ وہ عمل کرتا ہے کسی مونا د کے اندرونی ارتقا کا رک جانا اس کی اپنی باطنی تاریخی اور بیولانی کیفیت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن جو کہ ہونا کی حالت اس کی ظلمت یا وضاحت کا درجہ اور نئی کیفیات میں مجبور کرنے کی قابلیت دوسرے مونا دات کی نسبت سے ازل سے مقرر اور معین ہے اس لئے بعض دوسرے مونا دات کی حالتیں ان اندرونی موانعات کے مطابق ہوتی ہیں اور روزمرہ کی زبان میں ملتیں کہلاتی ہیں لائٹنگ جب ہم عام فہم الفاظ میں روح اور جسم کے تعلق کو بیان کرتا ہے تو وہ انھیں دو گھڑیوں سے تشبیہ دیتا ہے جن کا وقت شروع ہی سے ملا دیا گیا ہے اسی طرح اپنے بیان کو عام زبان کے مطابق بنانے کے لئے وہ کہتا ہے کہ جسم ایک مرکب جو ہر ہے لیکن یہ سببہ اطرز بیان اس کے حقیقی مفہوم کو ادا نہیں کر سکتا حقیقت میں اس کے نزدیک مادہ محض ایک مظہر اور خارجی کثرت و تنوع کا عالم ہے جس سے مونا دات کے اندرونی تغیرات جو اس پر ظاہر ہوتے ہیں۔ اصل وجود مونا دات ہی کا ہے لائٹنگ کے الفاظ میں ایک نئے اس وقت دوسری کو ظاہر کرتی یا اس کی مثال پیش کرتی ہے جبکہ دونوں کے امراض میں ایک باقاعدہ اور مستقل نسبت پر کچھ مونا دات میں ایک رشتہ وحدت میں وابستہ ہے وہ جو اس کو ایک مستند کثرت معلوم ہوتی ہے ہم نومبر ۱۹۱۹ء کے ایک خط میں جو اس نے ہانوور کی ایکٹرس کننام لکھا ہے وہ کہتا ہے ارواح وحدتیں ہیں اور اجسام کثرتیں۔ اگرچہ وحدتیں ناقابل تقسیم ہیں لیکن وہ کثرتوں کی نمائندہ ہیں جس طرح دایرے کے تمام خطوط ایک ہی مرکز میں گرتے ہیں شعور کی حیرت انگیز فطرت اسی وحدت پر مشتمل ہے اور اسی کی وجہ سے ہر روح بجائے خود ایک عالم ہے لائٹنگ نے جس سختی سے ہاس اور اسپالمنون کی طرح فطرت کے میکانیکی ربط کو پیش کیا ہے اس کے مطابق جسم اور روح کی عام ثنویت کو قائم رکھنا محال تھا اس کے تمام نظام کے مطابق صرف ان دونوں کے ہم ذات ہونے کا نظریہ ہی ممکن ہو سکتا ہے کہ مطلق جوہریت کو مونا دات کی طرف منسوب کر کے لائٹنگ نے اس مفروضہ کی دقتوں میں اضافہ کر دیا ہے۔ مشہور میں جو وحدت پائی جاتی ہے اس سے اوامی طور پر بڑی جبلت سے وہ یہ نتیجہ اخذ کر لیتا ہے کہ شعوری ہستی ایک مطلق اور ناقابل

فنا و حدت ہے جو کسی شے کو خارج سے قبول نہیں کر سکتی۔ جسم کو ذہن پر قیاس کرتے ہوئے اگر وہ ذہن کو بھی جسم کی ممانعت پر قیاس کرتا تو اس حقیقت کے فرض کرنے کی ضرورت اس کو محسوس ہوتی کہ انفرادی شعور اپنی حیرت انگیز وحدت کے باوجود باقی ہستیوں کے ساتھ باہمی تعامل رکھتا ہے۔ اور یہ امر اسی قانون توازن سے لازم آتا ہے جس پر اس لئے بہت زور دیا ہے لیکن فرداً فرداً ہر مونا پر اس کا اطلاق کیا ہے اور مونا ذات کی باہمی نسبتوں پر اس کا اطلاق نہیں کیا لائبنٹز کے نزدیک اور تھا محض ایک نشر یعنی بچی پوی چیز کا کھلنا ہے اس نظریہ کے مطابق کسی انفرادی عضو کی تدریجی آفرینش نہیں ہوتی۔ وہ شروع ہی سے موجود ہے اس کی پیدائش اور نشو و نما اسی پڑھل ہے کہ جسے بعد دیگرے اس کے خلاف بہتے جائیں۔ اور اس میں زیادہ وسعت پیدا ہوتی جائے تو

اپنے زمانہ کے اکثر دیگر فلاسفہ فطرت کی طرح لائبنٹز بھی نظریہ لطف کا قائل ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک تخم حیات دوسرے کے اندر پایا جاتا ہے اور جسے بعد دیگرے مسلسل پیدا نشوں میں یہ خلاف بہتے جاتے ہیں اسی طرح سے عالم بینی میں بھی دوران ارتقا میں کوئی نیا مواد حاصل نہیں ہوتا بلکہ پہلے موجود ہی میں جو شروع میں تاریک اور ہیولانی تھا وضاحت پیدا ہوتی جاتی ہے۔ لائبنٹز کے نزدیک نئے ہر اکڑ اور نئے مونا ذات نہیں پیدا ہو سکتے۔ یہاں پر عقدہ کو حل کرنے کی بجائے لائبنٹز نے اسے کاٹ ڈالا۔ مسئلہ انفرادیت کے عقدے شاید ہمارے فکر سے کبھی بھی حل نہ ہو سکیں لیکن ان کاٹ ڈالنا یقیناً ان کو حل کرنے کے مرادف نہیں ہو سکتا تو

لیکن اسپائٹوز کے خلاف احتجاج کی طرح یہ طریق عمل بھی اس قوت فکر کا نتیجہ ہے جس سے لائبنٹز نے انفرادیت کا تصور قائم کیا۔ کسی اور مفکر میں یہ تصور ایسے واضح اور شاندار انداز سے نہیں ملتا۔ جو ہر کے تصور میں اس لئے جو بہ تبدیلی پیدا کی کہ انفرادی عناصر حیات پر اس کا اطلاق کیا یہ ستر سوئس صدی سے اصطلاح کی طرف دوران عبور کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ مقصد فنا تسلیم و رضا اور مطلق قوتوں کے سامنے اظہار اطاعت کرنے کی بجائے ہم دیکھتے ہیں کہ ہر فرد

آزادانہ طور پر اپنے خیالات میں وضاحت پیدا کر لئے کی کوشش کر رہا ہے اور اپنی فطرت کے انکشاف میں سامی ہے۔ یہ عالم فکر کا ایک بہت بڑا انقلاب ہے جو خارجی دنیا کے انقلاب کا پیش خمیہ ہے۔ لائبنٹز کے نظام فلسفہ میں ایک مفروضہ ایسا ہے جو دوسرے بڑے نظامات میں بھی پایا جاتا ہے یعنی یہ کہ ہستی کامل طور پر معقول ہے۔ دینیاتی تخیلات موناویات ریاضیات اور نیچرل سائنس ان سب میں اصول دلیل یعنی اس کا رہنما ہے۔ یہ مفروضہ اُس لئے آئندہ صدی کے لئے بھی چھوڑا جائے گا جو صحیح معنوں میں ایک پیشرو ہے؟

نفسیات اور نظریہ علم

لائبنٹز کے شعور کی مماثلت پر زور دینے سے اور اسے اپنی مابعد الطبیعیاتی تصوریت کی اساس قرار دینے سے یہ لازم آتا ہے کہ ڈیکارت کی طرح اس کا نقطہ آغاز بھی تجربہ باطنی یا بلا واسطہ مشاہدہ نفس ہے اس کا تیشلی فلسفہ بیس سے شروع ہوتا ہے لائبنٹز خود بھی اس سے پوری طرح آگاہ تھا کہ یہ اس کے فکر کا نقطہ آغاز ہے اسی لئے اس نے اس پر خوب غور کیا ہے *Nouveaux Essais* مصنفان جدیدہ اس موضوع پر اس کی اہم ترین تصنیف ہے۔ مناظرانہ حیثیت سے ہم اس کی پوری طرح وارد نہیں دے سکتے جب تک کہ لاک کے نظریہ علم پر بحث کر لئے کا متوقع نہ آئے کیونکہ حقیقت میں یہ لاگ ہی کے نظریات کا جواب ہے۔ تاہم اس کی ایک اہمیت رہی ہے کہ اس سے نفسیات اور نظریہ علم کے متعلق لائبنٹز کے خیالات کا پتہ چلتا ہے بلکہ یوں بھی کہنا چاہئے ہو گا کہ اس میں لائبنٹز نے اپنے عام فلسفیانہ خیالات کی تصدیق کی کوشش کی ہے کیونکہ تمہید میں اس نے بیان کیا ہے کہ وہ موناڈات کے نظریے کو برطرف کر کے خالص تجربے کی بنا پر اپنی تعمیر فکر قائم کرنا چاہتا ہے سب سے پہلے جو سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کیا روح اپنی اصلی حالت

میں لوح سادہ کی طرح ہوتی ہے یا نہیں۔ لائبنٹز نے اپنے مقالات *Discours* میں بہت پہلے اس پر بحث کر چکا تھا اور اس نتیجے پر پہنچ چکا تھا کہ لوح بے نقش کا

تصور غلط ہے اور غیر صحیح مشاہدے پر مبنی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ روح کی ہلکی اور تاریک حرکتوں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور صرف ان واضح شعوری کیفیتوں پر نظر رکھی جاتی ہے جو ایک عرصے تک خارجی تحریکات کے اثر کرنے کے بعد پیدا ہوتی ہیں۔ کاریزی اور تجزی دو نئے گروہ اس غلطی کے مرتکب ہوئے ہیں ہمارے احساسات میں جتنا کم فرق ہوتا ہے اتنا ہی باقی شعور کے مقابلے میں کوئی ایک شعوری کیفیت کم واضح اور ممتاز ہوتی ہے۔ دوسرے غلطوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ شعوری زندگی جس قدر تاریک ہوتی ہے اسی قدر ہم آسانی سے اس کو نظر انداز کر دیتے ہیں صحیح اور تاریک مشاہدے سے ہم شعور اور بے شعوری کے حدود قائم کرنے میں زیادہ محتاط ہو جائیں گے۔ فلسفہ اور وضاحت کے مابین لامحدود مدارج ممکن ہیں۔ لائبرٹس کے ان تاریک تیزات کو جو کبھی واضح شعور میں نہیں آتے، اپنی اصطلاح میں اور اکات کہتا ہے ان اور اکات میں بھی ایک واحد کیفیت اس کثرت کی تیز بند ہوتی ہے۔ ادنیٰ ترین ہستیاں اسی درجہ حیات میں ہوتی ہیں۔ جب تک احساس واضح نہ ہو جائے اور اس کے ساتھ حافظہ وابستہ نہ ہو جائے تب تک لائبرٹس اس کے لیے شعور کی اصطلاح استعمال نہیں کرتا۔ حیات نفسی کا اعلیٰ ترین درجہ ارادی توجہ یا تامل ہے جو تاریک اور اکات کی طرف منقطع ہوتا ہے ان تین مدارج کا بہترین بیان اس کلمہ مجموعی لئے رسالے (Princes de la nature et de la grace) میں پایا جاتا ہے لیکن فعلیت اور خود کاری سرورجہ حیات میں پائی جاتی ہے۔ جاری تارک ترین کیفیتوں میں بھی فعلیت موجود ہوتی ہے۔ جس طرح کوئی ایسی لوح نہیں ہو سکتی جو اپنی مخصوص فطرت اور ساخت کی وجہ سے تحریر پر کوئی اثر نہ ڈالے اسی طرح ہماری فطرت بھی شروع ہی سے ایک مخصوص صورت رکھتی ہے غیر ارادی اور جبل طور پر ہم بعض اصول کا استعمال کرتے ہیں جن سے شعوری طور پر ہم بہت بعد میں آگاہ ہوتے ہیں ہم متناقضات کو رد کرتے ہیں پیشتر اس کے کہ ہم نے کبھی رفع نقیضین کا اصول سنا ہو جس طرح ہماری فطرت میں بعض عملی جبلتیں ہیں اسی طرح بعض نظری جبلتیں بھی ہیں مثلاً ذات کا جذبہ اور دوسروں کی مدد کرنے کی خواہش ہم میں غیر ارادی طور پر پائی جاتی ہے ہم اپنی ذات کے متعلق جتنا جانتے ہیں اس سے بہت کچھ زیادہ اس میں موجود

ہے نفس میں بھی بادی فطرت کی طرح چھوٹی چھوٹی مقداروں سے ملکر واضح اور محسوس
 شے بنتی ہے۔ جس طرح حرکت یک نیک عدد سے وجود میں نہیں آتی اسی طرح شعور
 بھی عدم محض سے پیدا نہیں ہوتا۔ استقلالِ قوت کی مدد بلاشبہ روح کی حیاتِ مسلسل
 کا قائل ہے جو یا عدم و قوتِ قیامت یا خلقت، سب کیفیتوں میں روح موجود ہے۔ نفسی زندگی
 کا بظاہر ناپید ہو جانا حقیقت میں ایک زیادہ تا یک اور زیادہ ابتدائی حالت کی طرف تیز کر
 نام ہے اس سوال کا کہ آیا نفس میں حضوری تصور اتنا پائے جاتے ہیں، وہ یہ جواب
 دیتا ہے کہ نفس میں جلی میلانات پائے جاتے ہیں جن کا تحقق اس وقت ہوتا ہے جب
 تجربہ ان کے لئے مواقع پیش کرتا ہے اور یہ میلانات تمام نظری اور عملی فعلیت کی بنا
 ہیں۔ شعور کے ایسے تاریک عناصر کی مثال میں جنہیں ہم آسانی سے نظر انداز کر دیتے
 ہیں وہ جسم کے ان ہلکے احساسات کو پیش کرتا ہے جو وظائفِ اعضا کے ساتھ
 وابستہ ہوتے ہیں اور ہماری عام حالت پر ان کا اثر ہوتا رہتا ہے۔ ہمارے خارجی
 حواس میں یقیناً زیادہ وضاحت پائی جاتی ہے ہمارے محسوساتِ مادے سے کی
 حرکتوں سے جن کے وہ مطابق ہیں بہت مختلف ہوتے ہیں لیکن انہیں کتھا ہے کہ ہمارے
 حساساتِ غلطیہ معلوم ہوتے ہیں لیکن تحقیق میں وہی حرکت کی طرح مرکب ہوتے ہیں اس کے نظریہ کے مطابق شعور
 طور پر شعوریں آتی ہے وہ مبہم عناصر سے مرکب ہوتی ہے مثلاً سمندر کے طالعظم کا شعور
 ہزار ہا امواج کے ہلکے ہلکے احساسات سے ملکر ایک بڑے احساس کے طور پر
 محسوس ہوتا ہے۔ اگر ہم توجہ کریں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ ہم کبھی مطلقاً بے احساس
 نہیں ہوتے، ہماری روح کی فعلیت مسلسل جاری رہتی ہے ہلکے ہلکے احساسات
 ہمیشہ ہم میں پائے جاتے ہیں اور روح کی مسلسل فعلیت کا باعث ہوتے ہیں ہماری
 کیفیتِ شعوریت ہی پورے طور پر خالی یا بے اختیار نہیں ہوتی۔ لوگ محض اسی لئے
 بے اختیار شعور کے قابل ہو جاتے ہیں کہ شعور کے خفیف امتیازات کی طرف
 وہ توجہ نہیں کرتے۔ بعض اوقات غیر ارادی طور پر دایں یا بائیں طرف منہ
 موڑ لیتے ہیں جب کہ مظاہر کسی خاص طرف حرکت کرنے کی کوئی خارجی وجہ موجود نہیں
 ہوتی۔ ہماری فطرت ہمیشہ زیادہ مشکین کے حصول میں سعی رہتی ہے۔ ہم ہمیشہ
 ایک بینائی سی محسوس کرتے رہتے ہیں اور کامل تسکین کو نہ پا کر تبدیلی حالت کی کوشش

کرتے رہتے ہیں یہی بے تابی تو سن حیات کے لئے ہمیز ہے اور اسے پوری طرح
 ہرسم سب ہی محسوس کرتے ہیں جب کہ یہ بے تابی تکلیف اور الم کی حالت تک
 پہنچ جاتی ہے۔ ہم ہمیشہ چھوٹے چھوٹے موافقات پر غالب آنے میں مصروف رہتے
 ہیں جن میں مسلسل ہیں اپنی قوت کو صرف کرنا چاہتا ہے۔ ان چھوٹے چھوٹے موافقات
 اور میناویوں کے بغیر لذت کا احساس ہی ممکن نہیں مسلسل مزید لشکیں کی خواہش
 کی حالت میں بھی ہیں ایک کیفیت پر نہیں ٹھہرنے دیتی اور ہل سن مزید کا تقاضا جاری
 رہتا ہے۔ یہی ہلکے ہلکے احساسات ایک شخص کی زندگی کے مختلف زمانوں میں رابطہ
 پیدا کرتے ہیں کیونکہ واضح شعوری حالتیں اکثر متناقض معلوم ہوتی ہیں جس طرح ایک ہی
 فرد کی مختلف حالتوں کے ربط اور امتیاز کی گوجہ ان ہلکے احساسات سے ہوتی
 ہے اسی طرح مختلف افراد کے درمیان جو ربط اور امتیاز ہے اس کی توجیہ بھی یہی
 احساسات کرتے ہیں اگر روح کی اصلی حالت کو ہم لوح سادہ سے تشبیہ دے سکیں
 تو بھی اس کا اقرار کرنا پڑے گا کہ کوئی دو لوگوں میں ایک جیسی نہیں ہیں۔ اگر ہم چھوٹے چھوٹے
 امتیازات کو نظر انداز نہ کریں تو ہمیں تمام کائنات میں کوئی دو چیزیں پوری طرح
 ایک جیسی نہیں ملیں گی۔ دو انسان تو درکنار کسی درخت کے کوئی دو پتے بھی ایک
 جیسے نہیں ہوتے۔ دو چیزوں کو ایک جیسا سمجھنا ہماری جہالت کی وجہ سے ہوتا
 ہے۔ ان بہیم احساسات میں جن کا ایک فرد کو پوری طرح شعور نہیں ہوتا باقی تمام
 ہستی اپنے آپ کو اس پر آشوب کرتی ہے اور اس کی حالت کو متعین کرتی ہے
 اور ان سب کیفیتوں سے وہ فرد خود واقف نہیں ہوتا۔ یہی احساسات اس کو باقی
 تمام ہستی سے متحد کرتے ہیں۔ کائنات سے یہ اتحاد خواب میں بھی قطع نہیں ہوتا۔
 خواب اور بیداری میں محض ایک درجہ کا فرق ہے۔ توجہ کے رخ کا پھر مانا بھی ایک
 قسم کی مینہ ہے۔

معاذیر اقل کی اہمیت کی طرف توجہ دلا کر لائنوں نے نفسیات کی بہت
 خدمت کی ہے اس لئے مشاہدہ نفس کے لئے بالکل ایک نیا عالم کھول دیا جس کے
 عالم کیلئے ہمارے پاس کوئی ایسا آلہ نہیں جیسے کہ خارجی مشاہدہ کے لئے خود بین
 ہے اس کے اس نظریے سے ایسے نقاط نظر ممکن ہو گئے جن سے عام تصور سے

بہت زیادہ ہستی کے ذہنی پہلو کا تسلسل قابل قبول ہو گیا۔ شاید اتنے زبردست تسلسل کا فائدہ لائبرٹ کو بھی اندازہ نہیں تھا کیونکہ اس نے موناڈات کو بے دریغ قرار دیا تھا جس کی وجہ سے وہ باقی کائنات سے غیر شعوری طور پر اثرات قبول نہیں کر سکے موناڈات میں باہم صرف یہی فرق ہے کہ ان میں سے بعض کی اندرونی حالت زیادہ واضح ہے اور بعض کی کم اور خود ایک ہی فرد کی مختلف حالتوں میں بھی فرق ہے کہ ان کے درجہ وضاحت کیس کی پیشی ہوتی ہے۔ اس نظریہ سے ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ تنویر کی صدی شروع ہونے والی ہے۔ جس کا اعتقاد یہ ہے کہ سب کچھ پہلے سے موجود ہے اس سے واقف ہونے کے لئے صرف نور کی ضرورت ہے۔ لائبرٹ اور اس کے تابعین کا تمام فلسفہ اسی رجائی بنا پر تعمیر کیا گیا ہے۔

اس امر کو ضرور ملحوظ رکھنا چاہئے کہ نفسیات میں لائبرٹ نے نفسی زندگی کا اس سے بہت گہرا نظریہ پیش کیا ہے جو عقلیت اور عہد تنویر کی اساس فکر تھا۔ اول یہ کہ کائنات کا مطلق لامحدود ہے اگرچہ وہ مبہم صورت میں نفس کا معروض ہو۔ اور اس کا کمال تقابل ایک محدود ہستی کے لئے ناممکن ہو۔ مزید براں وہ احساسات اور تصورات کے علاوہ نفس کے اندر ایک اور آزاد عنصر کے وجود کو بھی پیش کرتا ہے یعنی نئے احساسات کی طرف عبور کرنے کی تحریک اور میلان۔ اس حد تک وہ سعی یا ارادے کو انسان کا جوہر تسلیم کرتا ہے اور یہ ایک ایسی سعی ہے جو کبھی ختم نہیں ہو سکتی۔ جذبات کے متعلق اس کے خیالات میں کسی قدر تذبذب پایا جاتا ہے۔ کبھی تو وہ جذبات کو مبہم تصورات سمجھتا ہے جو عقل کی تنویر کے بعد ناپید ہو جانے چاہئیں اور کبھی وہ ان کو تصورات اور تاثرات خط وایم دونوں سے الگ خیال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جذبات میلانات ہیں تصورات جن کے محرک ہوتے ہیں اور الہم کا تاثر ان کے ساتھ شامل ہوتا ہے اور اس لحاظ سے سعی نااستہابی یا ارادے سے ان کا گہرا تعلق ہے۔

اپنی ذات کے مشاہدہ سے ہیں وہ ابتدائی حقائق امری حاصل ہوئے ہیں جن سے ہمارے سلسلہ فکر کا آغاز ہوتا ہے۔ پہلے لازمی یا ادنی حقائق ہم معنی قضا یا میں حاصل ہیں معنی قضا یا سے مراد ایسے قضیے ہیں جن میں موضوع اور محمول

ایک ہی واحد تصور کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ابتدائی حقائق امری اور اولیائی حقائق میں یہ بات مشترک ہوتی ہے کہ ان کے اندر ایک بلا واسطہ نسبت پائی جاتی ہے حقائق امری میں یہ بلا واسطہ نسبت ہم اور اس کے سروض کے درمیان ہوتی ہے اور اولیائی صداقتوں میں موضوع اور محمول کے درمیان۔ دونوں حالتوں میں یہ بلا واسطہ اضافت اس امر کا ثبوت ہوتی ہے کہ ہم اس سے زیادہ یقینی بات تک نہیں پہنچ سکتے لائبرٹ بہت پہلے سے اولیائی صداقتوں اور امری حقیقتوں میں امتیاز قائم کر چکا تھا۔ لائبرٹ نے اپنے ایک خط میں جو اس نے کون رنگ کو لکھا اس نے اس فرق کو بیان کیا جہاں وہ کہتا ہے کہ تمام اصول اولیہ میں یہ بات ہونی چاہئے کہ وہ قضایا یعنی میں تحمل ہو سکیں۔ اسی لحاظ سے اس نے اصول متعارفہ کو معنی اور اولیائی میں تقسیم کیا۔ معنی قضایا کی اہمیت یہ ہے کہ جو دوسرے قضایا ان میں تحمل ہو سکیں ان میں بھی وہی اہمیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جو معنی قضایا میں پائی جاتی ہے اس نکتہ سے لائبرٹ کا یہ تقاضا ہے کہ ہمارا تمام ابتدائی مفروضہ جہاں تک کہ ان میں غنیت میں پائی جاتی قابل ثبوت ہونے چاہئیں جس حد تک کہ لاک نے حضوری تصورات کی اس لحاظ سے تنقید کی ہے کہ وہ تاثر یا آسائش فکر کا نتیجہ ہیں وہاں تک لائبرٹ بھی اسی سے مستفیع ہے۔ لیکن لاک نے حقائق کو واجب اور ممکن میں تقسیم نہیں کیا۔ لائبرٹ کی اصطلاح میں جب کوئی صداقت حضوری بھی ہو تو بھی نفس کو اس کی طرف متوجہ کرنا لازمی ہے پیشتر اس کے کہ اس کا احساس ہو سکے۔ حضوری حقائق بھی دوسرے حقائق کی طرح صرف سکھنے سے حاصل ہو سکتے ہیں نفس میں وضاحت پیدا کرنا کوئی آسان کام نہیں ہے اور کمال وضاحت صرف عینی قضیوں میں پائی جاتی ہے۔ لائبرٹ نے اصول عینیت پر زور دینے سے منطق کی بلبی خدمت کی ہے کیونکہ اسطرح کیسی اور درہمیت منطق ارتقاء عقلی کے قانون سے آگے نہیں بڑھی تھی۔ اس نے ایک ایسی منطق کا خاکہ پیش کیا جس میں ہر قضیہ عینیت کی نسبت سے وضع کیا جاتا ہے اور اس طرح سے ایک ایسے منطقی اسٹاک کی بنیاد کی جسے چار سے زمانہ میں یون اور جے ونزاگر نری منطقیوں نے اختیار کیا ہے لیکن منطق کا یہ خاکہ ۱۸۴۰ء تک شائع نہیں ہوا اس نے فلسفہ پر اس کا کوئی اثر نہیں کیا۔ فکر مجید میں اصول عینیت اور عالم تجربہ میں

واقعات کا منطقی قانون ربط و تلازم جو قانون دلیل منطقی کا تقاضا ہے صداقت کا سید ہے۔ جس طرح ہے لائن بطور سب سے پہلے اصول عینیت کو ایک اساسی منطقی اصول کے طور پر پیش کیا اسی طرح وہ سب سے پہلا شخص ہے جس نے اصول عقل کو امور واقعہ کی نسبتوں کا خاص اصول ہو نا ثابت کیا۔ اس طرح ہے اس نے ایک ایسے اصول کو نمایاں کیا جو تمام حقیقی علم کی بنیاد ہے۔ وہ قانون عقل اور خالص منطقی اصولوں میں ایک بین فرق قائم کرنا ہے اور اس طرح سے اس کی مابیت پر ایک جامع بحث کرنے کے لئے تیار ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ کوئی منطقی صورتی کا اصول نہیں ہے اور نہ ہی اس کو تجربہ میں سے اخذ کر سکتے ہیں لیکن اس کے باوجود یہ ایک عقلی اصول ہے اور امور واقعہ کی تمام نسبتوں کے متعلق صحیح ہے فوق النظر عالم میں بھی اس کی صداقت ویسی ہی ہے جیسی کہ فطری عالم میں۔ اب سوال یہ ہے کہ کس طرح ممکن ہے اس سوال کا جواب لائن بطور بعد میں آئیو اول کے لئے مجموعہ عقیدہ اس لئے صرف یہ کام کیا کہ اچھی طرح عقل کے عقل کے تصور کو عام منطقی اور فطری اصولوں کے ساتھ ظلمت نہیں کیا۔ اس سے پہلے یہ تصور ان کے ساتھ مخلوط جلا آتا تھا۔ استدلال و دجہ اور علت کے مابین بھی اس لئے کوئی واضح امتیاز قائم نہیں کیا اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ یہ اصول اصول عقل بھی ہے اور واقعات کی اضافتوں کے متعلق بھی صحیح ہے۔ اس کے ساتھ ہی ایک خیال یہ بھی وابستہ ہے کہ واقعات کے قوانین عقل الہی کی شہادت دیتے ہیں جو دنیا کی خالق ہے ؟

لائن بطور تمام عمر اسی خیال میں لگا رہا کہ فکر کی اف پے تے تیار کرے جس کا طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے تمام علم کی پوری طرح تحلیل کر لیں۔ یہاں تک کہ اس کے اساسی تصورات اور عناصر اور لازمی شرائط تک پہنچ جائیں۔ یہ بھی ممکن ہونا چاہئے کہ ایک موزوں نظام علامات کے ذریعہ سے ہم ایک عام ملی زبان بنائیں جو تمام قسم کے تصورات کے لئے ویسا ہی کام دے جیسا ریاضی کی علامتیں مقداروں کے لئے کام دیتی ہیں۔ یہ زبان منطقی بھی ہو محیط العلوم بھی ہو اور صرف خوب بھی۔ اس کے ذریعہ سے ہم اپنے معلومات کو ایک مرکز پر بھی لاسکیں اور اس کے ذریعہ سے نئے انکشافات بھی کر سکیں۔ رفتہ رفتہ جب اولیائی اور ممکن حقائق کا فرق اس پر واضح ہوتا

کیا وہ اس عام علمی زبان کے خیال کو اولیٰ الیقین تصورات تک محدود کرتا گیا بہت سی
کوششوں کے باوجود اس کو نئے لئے تکمیل کی صورت اختیار نہ کی۔ غالباً اس کی ایک وجہ
بھی تھی کہ اس کو یہ اندازہ ہو گیا کہ صحیح معنوں میں ایسی لسانِ علامات کے لئے یہ مقدمہ
ہے کہ ہمارا علم مکمل ہو چکا ہو۔ لیکن اس تجویز سے احوالِ فلسفہ کی تہذیبی حیثیت خارج ہوتی
ہے۔

حیاتِ انتظام الہی۔ (Thedicee)

بیشیت ایک مفکر کے لائبنٹز کا کام یہ تھا کہ نظریات کے میکائی تصور کی تردید
کرنے کے بغیر فکر کو اُس سے باہر نکال لے جائے۔ اس نے اس مقصد کو پورا کرنے کے
لئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ میکائی قوتوں کا عمل بھی خاص غایتوں سے متعین
ہوتا ہے اور میکائی عملِ معمولات کے تدریجی سلسلہ کو ہم ذرائع اور مقاصد کا ایک
تدریجی سلسلہ قرار دیکتے ہیں۔ ہر مقام پر کائنات کا جو ہر ایک کسمی اور ایک ارتقاء ہے
اس خیال کے ذریعہ۔ نہ جو نہ صرف میکائیت اور مقصدیت میں توافق پیدا کرتا ہے
بلکہ مختلف مونا دات ارواح اور اجسام کو بھی باہم موافق بناتا ہے۔ اس کا خیال تھا
کہ عقل اور مذہب کی بھی تطبیق ہو سکتی ہے۔ اس کا اعتقاد تھا کہ نہایت کمزور رائج الاعتقادی
کے تقاضے بھی اس نئے فلسفہ سے پورے ہو سکتے ہیں۔ اسی زمانہ میں لائبنٹز کا ایک ہم عصر
مصنف مذہبی مسئلہ پر بڑا زور دے رہا تھا۔ لائبنٹز اس کا نہایت ادب کرتا تھا۔ ہم
پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ پیرینیل دین و دانش کے درمیان موافقت کا قائل نہیں تھا اور
علائم شدہ عیسائی مذہب کے مسائل کو خاص طور پر مخالف عقل سمجھتا تھا۔ اپنے اس
خیال میں وہ مسئلہ شریعہ پر بڑا زور دیتا تھا اور کہتا تھا کہ مالی کے مذہب کا یہ مسئلہ کہ خیر
اور شر دونوں ازلی اور مستقل ہستیاں ہیں بہ نسبت عیسائیت کے تجویز کے بہت
زیادہ موافق ہے۔ لیکن اعتقادِ آدہ مروج عیسائیت کے سامنے یہ تسلیم غم کرتا
تھا لائبنٹز کی ذہین شاگرد ملک پریشاویل کے اعتراضات سے اس قدر مضطرب ہوئی
اس لئے لائبنٹز سے درخواست کی کہ اُن کی تردید کرے۔ لائبنٹز نے اپنے آپ کو

اس کام کے لئے۔ پوری طرح آمادہ پایا اُس نے جب سے لکھنا شروع کیا تھا جہات انتظام الہی کا مسئلہ اُس کے پیش نظر تھا مسئلہ یہ تھا کہ اگر یہ تسلیم کریں کہ کائنات کا خالق قادر مطلق خیر مطلق اور عامل مطلق ہے تو کائنات میں طبعی اور اخلاقی شر اور نقصان جو ہمارے تجربہ میں آتا ہے ایسے خدا کی ہستی کے کس طرح موافق ہو سکتا ہے۔ کئی سال پیشتر اُس نے اس مضمون پر ایک تصنیف کا خاکہ تیار کیا تھا۔ ہیل کی کتاب کے جواب میں اور حکم کے تقاضہ سے اس نے ایک کتاب لکھی جس کا عنوان ہے *Essais de Theodicee sur la bonte de Dieu la liberte de l'homme et l'origine der*

mal du mal صفات میں مشتمل بر حیات مضل و رحمت الہی۔ اختیار انسانی و مبداء شر۔ جو ۱۰ء میں اسٹردم میں شائع ہوئی

ہیل کے اس دعویٰ کے جواب میں کہ مذہب کے مسائل پر اعتقاد رکھنا چاہئے حالانکہ وہ عقل کے خلاف ہوتے ہیں لائبنٹز نے مخالف عقل اور ماورائے عقل ہونے میں فرق قائم کیا۔ یہ امتیاز اس کی اُس تقسیم سے تعلق رکھتا ہے جو اُس نے حقایق حیرت اور حقائق امری میں کی۔ حقائق سرمدیہ کی بناء قانون عینیت پر ہے اور حقائق امری کی بناء اصول دلیل تنسی پر۔ کوئی اعتقاد جو اس قابل ہے کہ اس پر یقین کیا جائے پہلے قسم کے حقائق عقلیہ کے خلاف نہیں ہو سکتا مثلاً خدا کا وجود اسی حالت میں ممکن ہو سکتا ہے اگر تصور خدا کا نقصان یعنی جو صفات خدا کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں تاہم متناقض نہوں لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی خیال ہمارے اکتسابی تجربہ سے بلند تر ہو کیونکہ مظاہر کے رتبہ کا منطقی لزوم جو قانون دلیل تکلفی کے ذریعہ سے ہم پر منکشف ہوتا ہے ہمیشہ مقید اور مشروط ہوتا ہے۔ لائبنٹز کے نزدیک انجیل سائنس کے اصولوں کی توجیہ بھی صرف رتبہ و نسبت اور مقصدیت سے ہو سکتی ہے۔ حقائق ممکنہ کا حصول یعنی اصول دلیل تنسی ہم کو تجربہ سے باہر لجاتا ہے کیونکہ سواندات کا قانون اور تمام واقعات کا قانون کے مطابق واقع ہونا صرف ایک ایسے مطلق ہستی ہی کے ذریعہ سے سمجھ میں آ سکتا ہے جس نے کائنات کو عقل کی بنا پر بنایا ہے ہر انفرادی شے اور ہر جزئی واقعہ فی نفسہ ایک عارضی حادثہ ہوتا ہے۔ ہم سلسلہ وجود و علل سے کسی نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتے۔ اور اصول دلیل تکلفی کے تقاضا کو کامل طور پر انہیں کر سکتے

جب تک کہ ہم ایک ایسی علت اولیٰ تک نہ پہنچ جائیں جو آپ ہی اپنی علت ہے۔ خدا
لئے یہ عالم اپنی عقل سے مستغنی کر کے بنایا۔ اس حقیقی عالم کے علاوہ کوئی اور عالم ممکن ہو سکتے
تھے۔ جب خدا نے اسی کو معرض وجود میں لانے کے لئے مستغنی کیا تو اس کی ہی وجہ
ہو سکتی تھی کہ یہ بہترین عالم ہے۔ لیکن بہترین عالم کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس میں تاریک
پہلو یا نقائص موجود نہ ہوں بلکہ اس کے نقائص اس کے کمالات کے مقابلے
میں ناپید ہو جائیں۔ ہر ممکن کائنات جو محدود ہستیوں پر مشتمل ہو نقائص سے بھرا
نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ محدود ہستی میں حدود کا پایا جانا لازمی ہے، اس لئے لامحدود
الہی فطرت اس میں پوری طرح متحقق نہیں ہو سکتی۔ محدودیت سے جو ایک وجود ذاتی
نقص ہے ایک طرف الہم پیدا ہوتا ہے جو طبیعی نقص ہے اور دوسری طرف کمال جو اطلاقی
نقص ہے۔ اس لحاظ سے ایک حد تک نقص کا مافذ خود خدا ہی ہے لیکن خدا کا
ارادہ اس کا مصدر نہیں کیونکہ خدا کا ارادہ ہمیشہ خیر ہی کے لئے ہوتا ہے بلکہ خدا کی
عقل اس کا مافذ ہے جس میں ازل سے تمام ممکن کائناتوں کی مثالیں موجود ہیں۔
خدا نے صرف حقیقی وجود کی تکوین کی، امکانات کی تکوین نہیں کی۔ یہی کا اصل مافذ
وہ نقص ہے جو محدود ہستیوں کی ہر ممکن کائنات میں لازماً موجود ہو گا لیکن خدا کے
مخلوقی انتخاب کی وجہ سے اس نقص کی مقدار اقل ممکن ہے اور اعلیٰ تر کمال کو نمایاں
کرنے اور اس کو وجود میں لانے کا ایک ذریعہ ہے۔ لائبنٹز کا تصور حقیقت میں ہی
ہے جو یعقوب بوہے کا سنا سوائے اس کے کہ بوہے کا بیان زیادہ خرافاتی اور
رنگ آمیز ہے۔ اور جیسا کہ لائبنٹز نے بھی کہا ان دونوں کا خلیل پیریزل سے زیادہ
بہرہ نہیں کیونکہ یہ دونوں اس کی طرح دونوں ایسے کے قابل ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے
کہ ان دونوں کا خیال ہے کہ یہ دونوں ٹائیس ایک خدا میں متحد ہو سکتے ہیں، بیل
کے نزدیک ان کے لئے دو خداؤں کا ماننا لازمی ہے۔ لائبنٹز اور بوہے کے
تزدیک خدا کی فطرت میں امکانات کے مابین تباہی لبقا ہوتا ہے، جو موجودات

کی جنگ کی تہید ہے کہ
بیل نے یہ کہا تھا کہ تجربہ اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ دنیا میں الہم اور گناہ
پایا جاتا ہے اور اس سے مانی کے نظریہ کو تقویت حاصل ہوتی ہے لیکن اگر اولیائی

نقطہ نظر سے عالم پر غور کریں تو ہم اس کی اساسی وحدت کی طرف مائل ہوتے ہیں۔
 و نیز اس پر مجبور ہو اگر تجربہ عالم کے مشاہد سے سے اپنے نظریے کی شہادت پیش کرے
 اکثر اوقات تو وہ اس پر انکشاف کرتا ہے کہ یہ بہترین ممکن عالم ہے کیونکہ اگر بہترین
 نہ ہو تا تو خدا سے کیوں مخوفین کے لئے منتخب کرتا وہ اس اعتراض کو نظر انداز کر دیتا
 ہے جو اس سے پیدا ہوتا ہے اور جسے کئی سال بعد لائبنٹز کے مخالف ترین مفکر
 شوپن نے اٹھایا کہ اگر منتخب شدہ عالم بہترین بھی ہو تو اس سے یہ ثابت
 نہیں ہوتا کہ وہ اتنا خیر تھا کہ کوین کے قابل ہو۔ ہو سکتا ہے کہ سرمدی امکانات کی
 سعی تحقیق یا تحریک وجود ہی فی نفسہ ایک بدی ہو۔ لائبنٹز کو یہ ثابت کرنا پڑیگا کہ موجودہ
 عالم اس قابل تھا کہ اسے ضرور جائزہ ہستی پہنایا جائے اور ایک جائزہ اور کلی نظر
 میں اس میں نور اور محال بہ نسبت غلظت اور نقص کے زیادہ پایا جاتا ہے۔ وہ جس
 تا کہ کرتا ہے کہ صرف ایک جزو کو دیکھ کر کائنات کے متعلق کوئی رائے قائم نہ کریں
 کل کی نسبت صرف کلی نقطہ نظر سے کوئی حکم لگا سکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی ایک ایسا
 سرسبز خراش ہو لیکن پورے کونے کے اندر وہ نہایت عمدہ اثر پیدا کرے۔ اگر حضور
 ساحلہ جیوٹر کر باقی تمام تصویر کو دھانپ دیا جائے تو وہ حصہ رنگوں کا ایک لمبے معنی
 اجتماع معلوم ہوگا لیکن کل تصویر کے عام تاثر کے تعین میں وہ ایک لازمی اور لایہ جزو ہوگا کھلے
 میں ایسے مسائل بھی ہوتے ہیں جن میں اگر الگ کر کے دیکھیں تو سب اور بد مزہ معلوم ہوں
 لیکن تمام کھانے کے اندر وہ بڑی لذت پیدا کر دیتے ہیں اب سوال یہ ہے
 کہ ہم اپنی نگاہ میں کتنی وسعت پیدا کر سکتے ہیں۔ لائبنٹز کا جواب یہ ہے کہ ہستی لامحدود ہے تاہم
 جس غایت کے تحقق میں ضرورت ہے اس تک ہم کسی نہیں پہنچ سکتے ہم کائنات کے ایک نہایت چھل اور
 محدود حصے سے واقف ہوئے ہیں اور شاید یہی حصہ جس میں نقص بدی کی اکثریت پائی جاتی ہے
 ہم کیسے فرض کر سکتے ہیں کہ کائنات میں صرف انسانی غرائز ملے ہیں انسانی نسب لین ہماری نظر کے
 متعاقب تمام کائنات پر حاوی ہیں اس میں انسانوں کے علاوہ لامحدود دیگر مخلوقات بھی مائل ہیں
 کیا ہم یہ چاہتے ہیں کہ خدا اس عظیم الشان اور محدود خلقت کو اس لئے بدلے یا کسی کو بدلے
 یہ جانے لے الم اور گناہ کا باعث ہوتی ہے در انحالیکہ تمام اشیاء میں اور خبر و شرم میں
 ایسا گہرا رابطہ ہے کہ اگر لارکون Tarquin جرم نہ کرتا یا یہود ایسج کے ساتھ جیوٹو کی

زیر تامل و توجہ کا تاریخی ارتقا بالکل مختلف ہوتا۔ خدا نے کائنات میں افراد پیدا کئے ہیں لیکن ہر فرد خود اپنے اعمال کی علت ہے۔ سرخپٹہ ہستی خدا نے پیدا کیا لیکن اس میں سے جو رو بہتی ہے وہ اس نے پیدا نہیں کی۔ اگرچہ اس کو معلوم تھا کہ اس خپٹے میں سے کس قسم کی ندی بہے گی لیکن اس نے اسے پیدا کیا کیونکہ جس عالم میں اس کا وجود ہو گا وہ تمام ممکن عالموں میں سے بہترین ہے۔ یہودا کی دعا باری کے بغیر تیک کی موت انسانوں کے لئے کفارہ نہ ہوتی اکثر لوگ جو دنیا کی بدی پر ترور دیتے ہیں اس کی وہ بدی ہے کہ بدی اور تکلیف توجہ کش ہوتی ہے اور جس خیر سے ہم لذت اندوز ہوتے ہیں اس کا احساس عادت کی وجہ سے کمزور ہو جاتا ہے۔

مکملوں کا ہونا نہایت ضروری ہے تاکہ جاری فعلیت کو متواتر کوئی نہ کوئی محرک ملتا رہے اور ہم غافل و بے حس نہ ہو جائیں خوش نصیب لوگوں اور فرشتوں کو بھی مزاحمت کی ضرورت ہے کیونکہ اگر مزاحمت نہ ہو گی تو وہ بھی غافل اور احمق ہو جائیں گے۔ اگرچہ ہستی سلسل اور متناسب ہے تاہم علامہ ہی مفید ہے کہ بظاہر ان میں ربط نہیں کہیں منقطع معلوم ہو اور معاملات ناموزوں اور بے تعلق معلوم ہوں۔ ان ظاہری بے ربطیوں کی وجہ سے فکر کو ورزش کا موقع ملتا ہے اور کل کائنات کے حسن میں اضافہ ہوتا ہے۔ لائبنٹز ایسی سزا کے نظریہ کو بھی جائز ثابت کرنے کی بھرپور دشمنی کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ کل ہستی میں نور و کمال کی کثرت کی وجہ سے اگر اکثر آدمی ابھی سزا بھی سمجھتے تو بھی لامتناہی مجموعہ مسرت کے مقابلہ میں ان کی تکلیف نہایت بے مقدار ہوگی۔ آیا ہستی میں بحیثیت مجموعی کمال میں ترقی ہوتی ہے یا اس کا کمال حالات متغیرہ کی صورت کی ایک تبدیلی کا نام ہے ایک ایسا سوال ہے جس کا لائبنٹز کوئی جواب نہیں دیتا۔ لیکن اس کو یقین ہے کہ جو لوگ ہستی کو وسیع اور عقلی نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں وہ ضرور اشیاء کے حسن و کمال اور ان کے ارتقاء کے سلسل کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں۔ خوشی و فقا و قدر کے سامنے دو ایشیئیں کی تسلیم و رضا سے بہت مختلف ہے۔ جو بغیر جانے ہوئے لائبنٹز نے اپنے ارادہ سے زیادہ میل کے نقطہ نظر کی حیثیت کردی نہ صرف یہ کہ ایک معنی میں لائبنٹز بھی دو کوا میس کا قائل ہے بلکہ وہ اس امر میں بھی قائل ہے کہ قریباً اتفاق ملنے پر مجبور ہو گا اگر ہم اپنے آپ کو محض غریب

محمد و ریکس تو دنیا کی رجائیت کو قائم رکھنا نہایت دشوار ہے۔ لائبرٹ کا یہ اقرار کہ سستی
لا محمد و د ہے اور ہمارا علم محمد و حقیقت میں ثبوت و استدلال کی سپر اندازی ہے۔
اس کو کیسے معلوم ہو سکتا ہے کہ کائنات کے دوسرے حصوں میں اشیاء کا کیا حال ہے
یہاں پر وہ ایمان کی طرف رجوع کرتا ہے جو اس امر کا اقرار ہے کہ یہ مسئلہ عقل سے
حل نہیں ہو سکتا۔ اپنے خط میں جو "حمایت انتظام الہی" ہی کے زمانہ کا لکھا ہوا ہے وہ
کہتا ہے "کہ ہم مسئلہ اشیاء کی طرف چند کڑیاں دیکھ سکتے ہیں اور ہمیں صرف وہی حصہ
نظر آتا ہے جس میں نقص اور بدی بہت زیادہ ہے اور اس لئے ہمارے دماغ کی
آزمائش اور ورزش کے لئے نہایت موزوں اور خدا سے اظہار محبت کے لئے
نہایت مناسب ہے" لیکن خبر سے کل کی طرف مراجع آنے سے اس مسئلہ کی گرہ
نہیں کھلتی۔ کیونکہ لائبرٹ کا نظام فلسفہ ایسا ہے جس کے مطابق کائنات میں ہر نقطہ پر
ایک جسم اور روح موجود ہے۔ اس نظام کے مطابق فرد کو کل پر قربان کر دینا ہرگز غلط
اور ممکن نہیں ہو سکتا۔ افرادی مونا دات کی تکلیف اس سے غائب نہیں ہو جاتی جس
کائنات کے نظام کے حسن کے لئے ان کی تکلیف ایک ذریعہ کا کام کر رہی ہے
افراد مونا دات کو جو زندگی عطا کی گئی ہے وہ اُس کی بجا طور پر شکایت کر سکتے ہیں
اور کہہ سکتے ہیں کہ جہنم میں رہنے کی بجائے اگر وہ نہیں پیدا ہوتے تو اچھا تھا خواہ
کائنات کے حسن نظم کے لئے اُن کا جہنم میں رہنا ناگزیر ہی ہو خود لائبرٹ میں مقدار
اقل اور افرادی اختلافات کا جو احساس تھا اگر وہ اس سے صحیح منطقیانہ استدلال
کرتا تو دنیا کی رجائیت میں پھنسانہ رہتا

فلسفہ قانون

اخلاقیات اور فلسفہ قانون کے متعلق لائبرٹ کے مہمالات اُس کے مقام
فلسفہ سے بہت گہرا تعلق رکھتے ہیں اسکی مونا دیات اس تصور میں ختم ہوتی ہے کہ
تمام ہستی ایک شہر الہی ہے یا خدا کی ملکیت ہے جس کا اساسی ماحول عدل ہے اور
میکانیت کی تمام قوانین اس عدل کے تحقق کے لئے کام کرتی ہیں۔ مقصدیت کا

نقطہ نظر اس کے نظر کائنات اور اس کی اخلاقیات دونوں میں پایا جاتا ہے، اخلاقیات اور فلسفہ قانون جو دونوں کے فطری حق کے تصور کے اندر داخل ہیں ان کی بنیاد مسرت کے بلا واسطہ جبل ہند پر قائم ہے۔ لذت کے ہر تاثر کے ساتھ ایک ترقی یا ایک کمال وابستہ ہوتا ہے جو یا اضافہ قوت پر عمل ہوتا ہے یا قوتوں میں زیادہ موافقت کے حصول سے وابستہ ہوتا ہے۔ لائبنٹز کی صرف ایک ہی چھوٹی سی تصنیف جرمن زبان میں ہے جس کا نام "موسعدت" ہے اس میں وہ کہتا ہے کہ کمال کا انبار قوت کا میں ہوتا ہے کیونکہ تمام بہت ہی ایک مخصوص قوت کا نام ہے اور قوت اتنی زیادہ ہوتی ہی ایک بہت ہی بلند تر اور آنا تر ہو جاتی ہے۔ مزید برآں قوت کے اندر ایک یہ بات بھی داخل ہے اتنی ہی وہ کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت پیدا کر دیتی ہے کیونکہ قوت کی وجہ سے ایک بہت ہی دوسری بہتوں پر عمل ہوا جاتی ہے اور ان کی نمائندہ ہو جاتی ہے کثرت میں وحدت ہی کا نام "موزونیت" یا موافقت ہے۔ لائبنٹز کی مراد یہ ہے کہ لذت کا احساس زندگی کی قوتوں کی ثروت اور قوتوں سے پیدا ہوتا ہے۔ خواہ ہم ان قوتوں سے آگاہ ہوں یا نہ ہوں مسلسل احساس لذت کا نام مسرت یا سعادت ہے۔ سعادت کے لئے دانائی لازمی ہے جس سے عقل کی رنجش اور ارادہ کی ورزش سرزد ہوتی ہے۔ غیر ارادی کوششیں بھی اسی سمت کی طرف جاتی ہیں لائبنٹز اس خیال میں گرویس کا ہم زبان ہے جسے وہ بے مثال گرویس کے نام سے یاد کرتا ہے کہ انسان کی فطرت میں نہ صرف اپنی مسرت کے لئے بلکہ دوسروں کی مسرت کے لئے بھی ایک غیر ارادی تحریک موجود ہے دوسروں کی مسرت سے تو لطف حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ ان کی سعادت کو ہم اپنی سعادت محسوس کرتے ہیں اسے محبت کہتے ہیں۔ بے غرض محبت بھی اسی لئے ممکن ہے کہ دوسروں کی سعادت کا اثر ہماری اپنی سعادت پر ہوتا ہے اس طرح کی پیروی میں لائبنٹز بھی عمل کو اساسی فضیلت سمجھتا ہے اور اس کی نسبت کہتا ہے کہ عدالت محکمہ دوس کی خیرات ہے۔ محبت مقصد کو متعین کرتی ہے اور دانائی اس کے حصول کے ذرائع بتاتی ہے عمل یہ ہے کہ حقدار کو اس کا حق پہنچ جائے اور اسباب حیات کو علمیک طور پر تقسیم کیا جائے امور عامہ کا انتظام اور افراد کی بلک کی داد و ستد انصاف

ہے ہوائی اور تقسیمی عدل کی بنیاد اصول ہے کہ تمام انسانوں کو فائدہ پہنچے اور اس خاص قانون یا عدالت سے الگ چیز ہے جس کا مقصد جماعت میں اس کو قائم رکھنا ہے۔

باوجود اس کے کہ لائبنٹز کسی حد تک قدیم اور برہمنی خیالات سے کام لیتا ہے اس کے فلسفہ قانون میں بعد میں آنے والے فلسفہ کی پیش بینی بھی چھلکتی ہے مسرت عامہ یا فلاح عامہ کو قانون اور اخلاق کی غایت قرار دے کر وہ اس فلسفے کا پیشرو بن گیا جو افادیت کے نام سے موسوم ہے اس کے خیالات سے ہمیں کب لائنٹز کا فلسفہ یاد آ جاتا ہے اور جب اس نے اپنے ایک محاضرہ فیلسفہ Shaftsbury کے خیالات کو اپنے تفکرات سے مثال پایا تو فرمایا ہوا اور بھی اگر لائبنٹز کی اخلاقیات اور فلسفہ قانون کی بنا خالص نفسانی ہے تاہم اس کی رائے میں وہ مذہب کے امر و نہی سے مستغنی نہیں ہو سکتے وہ گروٹیوس Geotius سے متفق ہے کہ اخلاق اور قانون خدا کی بے اصول مرضی پر مبنی نہیں ہو سکتے لیکن تمام اعلیٰ ترین اصول قوانین کی طرح اخلاق اور قانون کے احکام بھی اصل میں فکر الہی سے صادر ہوئے اور ارادۃ الہی سے قائم ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بے غرض محبت میں اپنی مسرت کی طلب کے ساتھ دوسروں کی مسرت کی طلب بھی وابستہ ہوتی ہے لیکن ایسے لوگ استثنیات میں سے ہوتے ہیں۔ عاقبت میں الہی جزا و سزا کو تسلیم کئے بغیر ثبات نہیں کر سکتے کہ اخلاقی خوبی اور ذاتی مفاد ہمیشہ ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں۔ لہذا اخلاق کی ضمانت کے لئے فطری مذہب کی ضرورت ہے فطری مذہب انسانی اخلاق اور قانون کے لئے بلند ترین نقطہ نظر پیش کرتا ہے کیونکہ اس سے ہمارے خیالات اور توقعات میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے کہ ہم اسی الہی قانون پر کاندہ ہیں جو تمام ہستی میں عمل کرتا ہے۔

اس کے تمام نظام فلسفہ کی طرح لائبنٹز کے فلسفہ قانون میں بھی یہ خیال بہت نمایان ہے کہ افراد کے مابین ایک موافقت پائی جانی ہے یہی خیال اس کی تمام تحقیقات کا رہنما تھا اور یہی خیالی نئی صدی کو اس سے ورتے میں حلاجی کے فکر کیلئے کئی حیثیتوں سے لائبنٹز کا نظام ایک نوعی مثال ہے۔

بانی فلسفہ

کرسمین ولف (Christian Wolff)

لائیٹر نے جو کچھ اپنے خطوط اور رسالوں میں بیان کیا اس کی رسائی صرف چند لوگوں تک تھی ولف نے اسی مواد کو سطحی طور پر پھیلا کر اور مرتب کر کے کئی جلدیں تیار کر دیں ولف کا اپنے زمانے پر بہت اثر ہوا کیونکہ اس کی وجہ سے عقلیات کا بہت وسیع حلقوں میں رواج ہو گیا اور اس نے اصولی دلیل بخفی کو تمام شعبوں پر عائد کیا۔ لائیٹر زیادہ تر فرانسیسی یا لاطینی میں لکھتا تھا اگرچہ ایک وقت اس کا سارا وہ متنازعہ حکمت انتظام الہی کو جرمن زبان میں لکھے کیونکہ بقول خود اس زبان میں فلسفیانہ روشنی پائی جاتی ہے، لیکن ولف نے اپنی تصانیف جرمن زبان میں لکھیں اور ایک حد تک اس زبان میں فلسفیانہ مصطلحات کا موجود ہوا ایک قسم کا عام پسند اور عام فہم فلسفہ ولف اٹھارہویں صدی کی انسانی تہذیب و عقلیت کا ایک لازمی عنصر تھا۔ سترہویں صدی کے افکار کے اکثر خیالات ولف کے ذریعے سے تعلیم یافتہ جمہور تک پہنچ گئے۔ ایک دوسری قسم کے خیالات انگلستان کی طرف سے آئے جن کا محرک جون لوک (John Locke) کا فلسفہ تھا۔

کرسمین ولف ۱۶۹۶ء میں برسلاو (Breslau) میں پیدا ہوا اس نے دینیات کے علاوہ ریاضیات اور فلسفے کا مطالعہ کیا اور سن ۱۷۲۰ء میں ہالے (Halle)

کی یونیورسٹی میں فلسفے کا پروفیسر ہو گیا اگرچہ وہ خاص طور پر فلسفہ ہی کا درس دیتا تھا۔ وہ ڈیپکارٹ اور لائبٹشر کی تصانیف سے خاص طور پر متاثر ہوئے اور مشین ہوزن کے ذریعے سے مہاتنوز کا بھی اس پر اثر ہوا کیونکہ مہاتنوز کا نام نئے بغیر مشین ہوزن نے اس کے نظریہ علم کو اپنی کتاب طب ذہنی *Medicina Mentis* میں ذرا کھول کر بیان کر کے شائع کر دیا تھا۔ دلف کو یہ برا معلوم ہوتا تھا کہ لوگ اسے لائبٹشر کا پیرو کہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ لائبٹشر کے بہت سے خیالات کو اس نے کئی جیشیوں سے بدل بھی دیا تاہم جس فلسفے کو اس نے جرمن یونیورسٹیوں میں رائج کیا اور جو کانٹ کے زمانے تک جمعیار یا اس کا لائبٹشر اور دلف دونوں کے نام سے اکٹھا موصوم ہو کر لائبٹشر وولف *Leibnitz Wolffian* فلسفہ کہلاتا بالکل بجا تھا۔ لائبٹشر کے فلسفہ کی اصلی حقیقت اس کی مابعد الطبیعیاتی تصویریت نظر میں نہ آتی ایسی چیز نہیں تھی جس سے ایک ایسا عام فہم سا نظام قائم کر لیا جاتا جیسا کہ دلف نے کیا یہ خیال کیا طبیعیات کو اس تخیل سے دنیا کے موافق بنایا جائے کہ کائنات ایک عظیم مشین ہے جو الہی اعراض کو پورا کرنے کے لئے بنائی گئی ہے۔ اور موافقت مقدر کے ذریعہ سے خدا نے ضروری زندگی کے ساتھ اس کی مطابقت پیدا کر دی ہے۔ دلف اور لائبٹشر دونوں کے فلسفہ میں پایا جاتا ہے۔ کائنات کو ایک ایسا کل فرض کیا گیا ہے جو افراد پر مشتمل ہے اور ایسے قوانین پر چلتا ہے جن کی اساس خدا کی ذات میں ہے۔ اس تمام نظام کی منطقی بنیاد اصول دلیل مکتفی ہے۔

یہ ایک عجیب امر ہے کہ دلف نے نہ صرف ادعائی فلسفہ کو عام پسند بنایا بلکہ اس کی تکمیل بھی کی۔ لائبٹشر نے یہ ایک نہایت اہم قدم اٹھایا کہ قانون جینیٹ اور قانون دلیل مکتفی کو دو الگ الگ اصول قرار دیا جن میں سے پہلا عقلی صداقتوں کے لئے ہے اور دوسرا سوری صداقتوں کے لئے ہے۔ دلف نے یہ کوشش کی کہ حقایق امور کو حقائق عقلی سے مستخرج کرے۔ وہ اس کو بدیہی ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جو کچھ واقع ہوتا ہے اسکی

ایک وجہ یا علت ہوتی ہے اور اس کا خیال ہنسنے کو یہ کہ عقلی نظام میں اس کے
 اسنے اصول و دلیل مکتفی کا کوئی ثبوت نہیں دیا جو خود اس کے نظام اور دیگر
 نظامات میں اس قدر اہمیت رکھتا ہے۔ دلف نے جو ثبوت دیا ہے وہ مفصل
 ذیل ہے "جہاں پر کوئی وجہ نہیں پائی جاتی وہاں کچھ نہیں ہے جس سے ہم یہ
 سمجھ سکیں کہ یہ شے کیوں ہے اس حالت میں ضروری ہو سکتا ہے کہ وہ عدم
 سے وجود میں آئے لیکن چونکہ یہ نامکن ہے کہ کوئی شے عدم سے وجود میں آئے
 اسنے جو کچھ بھی ہے اس کے ہونے کی ایک مکتفی وجہ" یہ معلوم کر لینا نہایت
 آسان ہے کہ اس ثبوت سے دور لادم آتا ہے کیونکہ یہ کہنا کہ کوئی چیز عدم سے
 وجود میں نہیں آ سکتی اس کہنے کے مراد ہے کہ ہر شے کی ایک وجہ یا علت
 ہوتی ہے اور یہی بات فوضی جس کا ثبوت چاہئے تھا۔ لیکن اسی قسم کے سلسلہ
 فکر کے ذریعہ سے دلف نے ادعائیت کا ایک مکمل نظام قائم کر لیا اس کے
 نزدیک تمام عقلی علم کی بنا آخر میں ارتقاع نقیضین کا اساسی اصول ہے۔
 اس طرح فلسفہ ایک ایسا نظام قوانین بن جاتا ہے جو خالص منطقی بنیاد پر
 قائم ہو۔ اگر ہم دلف کے ساتھ کوئی نا انصافی نہ کرنا چاہیں تو میں اس کو
 نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ ارتقاع نقیضین کا اصول تمام تجربی عقائد کا ضامن
 اور تمام انتاج کا قفل ہے۔ ایک ہی وقت میں کسی شے کا ادراک ہونا
 اور نہ ہونا دونوں یکجا نہیں ہو سکتے ہر ادراک میں یہ تقاضا پورا ہونا چاہئے
 دلف کی ہرگز یہ خواہش نہیں کہ تمام سائنس کو منطق صورتی میں تحلیل کر دے
 لیکن وہ یہ بتانے کی کوشش کرتا ہے کہ عقلی اصول ہر جگہ مسادی ہیں۔
 اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عقلیت کا دور شروع ہو گیا ہے۔

دُعا نے صرف کائنات کے نظریہ ہی میں نہیں بلکہ دینیات میں بھی اس اصول کو استعمال کیا ہے جس طرح سے وہ اصول دلیلِ یکتہی سے طبعیات کے اصول اخذ کرتا ہے مثلاً قانونِ جمود اور قانونِ تسلسلِ فطرت کہ فطرت ایک لحظہ تک حالت سے مطلقاً مختلف حالت میں عبور نہیں کرتی اور اگر وہ ایسا کرے تو ایک حالت سے

دوسری حالت میں مجبوراً قابل فہم ہو جائے۔ اسی طرح وہ اس اصول سے نہ صرف خدا کی ہستی کا انتاج کرتا ہے کہ کائنات کی کوئی ایسی وجہ اور علت ہوئی چاہئے جو خود کسب اپنی وجہ یا علت ہو بلکہ ایسے شرائط بھی اس اصول سے اخذ کرتا ہے۔ وحی و الہام جن کے مطابق ہونے چاہئیں کوئی ایسی معین علاقیں ہونی چاہئیں جن کے ذریعہ سے یہ وحی کو بیکار تخیلات اور جھوٹے دعووں سے ممتاز کر سکیں وحی خدا کے کمال کے خلاف نہیں ہو سکتی اس لئے لازماً اس کے اندر متناقضات نہیں ہو سکتے اگرچہ وحی ایک معجزہ ہے اور اس لحاظ سے ممکن حقائق یا امری حقائق کے خلاف ہے لیکن وہ لازمی اور واجبی حقائق کے خلاف نہیں۔ خدا یہ کر سکتا ہے کہ سورج کو اپنی جگہ بر قائم کر دے لیکن دائرے میں محیط دائرہ سے قطر کی جو نسبت ہے اس کو وہ ہرگز نہیں بدل سکتا ولف یہ کہتا ہے کہ ایسی دنیا جس میں معجزات شاذ و نادر واقع ہوں کمال تر ہے بہ نسبت اس دنیا کے جس میں وہ اکثر واقع ہوں۔ کیونکہ معجزات کے لئے صرف قدرت کی ضرورت ہے لیکن نظام فطرت قائم کرنے کیلئے قدرت کے علاوہ دانائی کی ضرورت ہے جو کہ کل نظام کو مد نظر رکھے اور صرف جزئیات میں رد و بدل نہ کرتی رہے۔

ولف خود اصول دلیل کتنی کاشکار ہو گیا ہالے Halle کے متقی Pie prhic Theologiacy ولف کے عقلی فلسفے کو خطرناک سمجھتے تھے۔ یونیورسٹی میں ایک لکچر میں ولف نے جینی حکیم کنفوشس کے فلسفے کی بہت تعریف کر دی کہ اس نے بڑے فلسفہ اخلاق کی تعلیم دی اس پر ایک طوفان بپا ہو گیا۔ کہتے ہیں کہ بادشاہ فریڈرک ولیم اول کو ولف نے خلاف کرنے کے لئے اس کے دشمنوں نے انسانی اعمال میں قانون دلیل کتنی کی ایک یہ مثال دی کہ ولف کے نظریہ کے مطابق اگر بادشاہ کے لشکر کے سپاہی بے اجازت لشکر کو چھوڑ بھاگیں تو ان کے بھاگنے کی ضرورت کوئی کافی وجہ ہوگی اس لئے ان سے کوئی باز پرس نہ ہونی چاہئے۔

دلف اپنی خود نوشتہ سوانح عمری میں بیان کرتا ہے کہ اس کے وینسائی دشمنوں کی تصانیف میں سے بادشاہ کو ایک اقتباس دکھایا گیا جہاں اس کے نظریہ جبر سے یہ نتیجہ نکالا گیا تھا۔ سلطانہ میں ایک شاہی فرمان شائع ہوا جس کے مطابق دلف بدیں وجہ اپنے ہمدہ سے برخاست کر دیا گیا کہ اس کے نظریات لحدانہ ہیں اور اس کو یہ حکم دیا گیا کہ اڑتالیس گھنٹے کے اندر اندر شاہی حدود سے باہر ہو جائے اور اگر اس کی خلاف ورزی کرے تو رسی سے اس کا گلا گھونٹ دیا جائے اس کے بعد وہ ماربرگ چلا گیا جہاں وہ علمی مشاغل میں مصروف رہا۔ یہاں تک کہ فریڈرک ثانی نے جو خود اس کے مذاہن میں سے تھا اس کو ہالے واپس بلا لیا جہاں وہ تا دم مرگ سلطانہ تک درس دیتا رہا۔

کتابچہ

انگریزی فلسفہ تجربی

تمہید

فلسفہ کے نظامات عظیمہ کی بنیاد اعتقاد تھا کہ نئی تعمیرات فکر کے لئے کافی مواد اور وضاحت فکر موجود ہے۔ ازمنہ متوسطہ کا تصور کائنات جو نشاۃ جدیدہ کی تحقیقات اور جدید سائنس کی آفرینش سے فنا ہو گیا ہے اس کی جگہ جدید نظام کائنات پیش کیا جاسکتا ہے۔ ایک لحاظ سے یہ اعتقاد و اعتماد بے بنیاد نہیں تھا۔ نئی تحقیقوں نئے طریقوں اور نئے اصولوں نے یقیناً افکار انسانی کی ایک خاص سمت میں رہنمائی کی کہ نہایت اہم مسائل کا حل مستقبل میں اسی سمت میں واقع ہے۔ اور سترھویں صدی کی خاص اہمیت یہ ہے کہ اس نے نہایت قوی استدلال سے نفس اور مادہ کے متعلق نہایت اہم مفروضات قائم کئے لیکن نقاد مفکرین کی نظر اس امر کی طرف مبذول ہوئی کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ مختلف قسم کے مفروضات ممکن ہیں اگرچہ جن مفکرین نے نہایت اعتماد اور ذہانت و فراست سے نظامات فکر قائم کئے تھے انہوں نے ماہیت فکر اور

اس کے اندازِ عمل پر بھی بحث کی تھی لیکن ان کے ہاں نظریہ علم کی بحث اپنے اپنے نظام کے لئے محض ایک تہید تھی ادعائی جہالت میں وہ فکر پر محض ایک سرسری نظر ڈال کر مٹھائے کا ثنائت کے حل میں مصروف ہو جاتے تھے۔ تاریخِ فلسفہ میں کلاسیکل انگریزی فلسفہ کی خاص اہمیت یہ ہے کہ اس نے علم انسانی کے ارتقا اور اس کی صورت و مقدمات کے نقص و امتحان کو ایک الگ اور مستقل مسئلہ بنا دیا اب تک مسئلہ علم مسئلہ وجود کے اندر و باہر آتا تھا لیکن جون لوک John Locke اور اس کے تابعین نے اس کو الگ نکال کر اس کی ایک آزاد حیثیت قائم کر دی ان لوگوں نے نظریہ علم کو مابعد الطبیعیات سے مقدم کر دیا اگر ہم کانٹ کی تقلید میں ادعائیت سے وہ اندازِ تفکر مرا لیں جس میں ہم اپنے علم کے شرائط و حدود کا کافی امتحان کئے بغیر اپنے تصورات کو ماہیتِ اشیا کی تخلیق میں استعمال کرنے لگتے ہیں اور انتقادی فلسفے سے وہ اندازِ تفکر مرا لیں جو ہستی کے متعلق تخیلات قائم کرنے سے پہلے خود ملکہ علم کی تحقیقات کرتا ہے، تو انتقادی فلسفہ معین طور پر جون لوک سے شروع ہوتا ہے۔ ادعائیت اور انتقادی کے فاصلے فلسفیانہ تحالف کی پشت پر ایک زیادہ جامع تاریخی تحالف پایا جاتا ہے۔ انتقادیات میں صرف فلسفیانہ نظامات ہی تنقید کا موضوع نہیں ہوتے برعکس اور مستند شخص یا روایت اور ہر موجودہ قوت پر تنقید کی روشنی ڈالی جاتی ہے۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ فلسفے میں ایک جوہر ثابت کا تصور سیاسی زندگی میں سلطان مطلق کے ماثل تھا اب عہد تنقید کے ساتھ آزادی کا دور آیا لائبرٹز کے مونا دات اس حقیقت کی علامت تھے کہ فرد اپنی انفرادی خودی میں خود اختیار ہو گیا ہے یہی نھر یک حریت جون لوک میں اور زیادہ نمایاں ہوئی جب اس نے اور زیادہ واضح اور سادہ صورت میں سائینس قیلم، مملکت اور کلیسا کے مستندات اور روایات پر ایک گہری اور وسیع نظر تحقیق ڈالی۔ لائبرٹز اور ولف نے اصول دلیل لکھنی کو قائم کیا اور باہر اس کا اطلاق کیا۔ جون لوک اور اس کے تابعین نے تمام

اصولوں کا یہاں تک کہ اصول دلیل کتنی کا بھی پورا پورا امتحان کیا۔
 نظر یہ علم سے متعلق اس زور و شور کی تحقیق کے دوش بدوش ہم دیکھتے
 ہیں کہ اخلاقی مسئلے پر بھی بہت گہری نگاہ ڈالی گئی اس انگریزی تجربی گروہ میں
 اخلاقیات کو بہ نسبت اس سے بہت زیادہ آزادانہ حیثیت حاصل ہوئی جو
 ان بڑے نظامات میں ممکن ہو سکتی تھی جن کی اصل غرض ان کو حیات انسانی
 کے حدود سے بہت ماورے لے جانی تھی۔ اس گروہ کے تجربی اصول حقیق
 کی وجہ سے فلسفیانہ اخلاقیات کی اساس کا نہایت گہرا امتحان کیا گیا۔

باب اوّل

جون لوک JOHN LOCKE

سوانح حیات اور خصوصیات

ہلانا تھا فلسفی اسی سال میں پیدا ہوا جس سال میں کہ سب سے بڑا
 ادعا تھا فلسفی اس دنیا میں آیا۔ جون لوک ۱۶۹۰ء پر یل سٹریٹ کو برنٹل Bristol
 کے فواح میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ وکیل عدالت تھا۔ مگر یہ امر اس کو ملکی
 جنگ میں پارلیمنٹ کی طرف سے بطور ایک کپتان حصہ لینے سے مانع
 نہیں ہوا۔ اس کے باپ نے اسے جو تعلیم دی وہ اس قسم کی تھی کہ تعلیم
 پر اپنا دور آفریں مضمون لکھتے ہوئے اس نئے بہت سی ذاتی یادداشتوں
 کو استعمال کیا۔ یہ نکتہ کہ والدین کے سامنے بچہ کی اطاعت رفتہ رفتہ بڑھتے
 ہوئے دوستی کے آزاد تعلق تک پہنچ جانا چاہئے لوک کے اپنے والد
 سے ذاتی تعلقات نے اس کو سمجھایا اس کے برخلاف مدر سر میں اور یونیورسٹی
 میں اس کو جو تجربات ہوئے ان کو وہ اپنے فلسفہ میں تقلید کے لئے نہیں
 بلکہ ان سے پرہیز کرنے اور ان کو ترک کرنے کے لئے بیان کرتا ہے
 چھ مہینے تک وہ ویسٹ منسٹر میں رہا جہاں اس نے نہایت سخت صوفی

عمومی طریقہ سے کلاسکل زبانوں کی تعلیم حاصل کے اس کو بعض چیزیں نہائی یاد کرنے سے بڑی اذیت پہنچتی تھی اور اس سے بہت تکلیف ہوتی تھی کہ اسے ایسے مضمونوں پر لکھنی میں مضامین لکھنے پڑتے تھے جنہیں وہ خود نہیں سمجھتا تھا طبیعت کی کوئی تعلیم نہیں ہوتی تھی۔ صرف موسم گرما میں شام کے کھانے کے بعد صوفی اساجزافہ پڑھایا جاتا تھا۔ لکھنے سے کوئی چیز یاد کرنے اور زبانوں کی تعلیم کو گرامر سے شروع کرنے کے خلاف اس نے جو کچھ لکھا ہے وہ اس کے اپنے مدرسہ تدریس میں اس کو سمجھا پایا۔ جب ^{۱۵۶۳} مسیح میں جب وہ آکسفورڈ (puritanism) گیا تو اس نے مطہریت اور مدرسیت کا دہاں پر بہت غلبہ پایا۔ لوگ کو ان دونوں سے کوئی تسکین حاصل نہیں ہوتی۔ اس نے بعد میں خود بیان کیا ہے کہ ڈیکارٹ کے تصانیف کا مطالعہ اس کی فلسفیانہ گہرائی کا باعث ہوا۔ اس مطالعہ سے اس کی بہت ہمت افزائی ہوئی کیونکہ اب تک مدرسہ فلسفہ میں جو وہ کچھ زیادہ ترقی نہیں کر سکا تھا تو اس کو خیال ہو گیا تھا کہ مجھ میں فلسفیانہ قابلیت ہی شاید موجود نہیں ہے۔ اس نے گنٹری اور ہابس کا بھی مطالعہ کیا اور اس کے ذہنی ارتقا میں ان دونوں کا بھی حصہ ہے۔

یہ زمانہ آکسفورڈ میں بڑی رواداری کا زمانہ تھا۔ ہم پرنسٹنوں کو نہ صرف جان اون یونیورسٹی کے چانس لری طرف سے بلکہ ایورکرمول مقتدر محافظ مملکت کی جانب سے آزادی خیال کا حق عطا کیا گیا۔ لاک کے خیال میں اس زمانے کے اثرات تمام زندگی میں اس کی طبیعت میں موجود رہے۔ خود شاہی کے ساتھ ایسکو پل کلیب کو بھراقتدار حاصل ہو گیا۔ لاک کا اصلی ارادہ پادری بننے کا تھا لیکن سیاست کی نسبت اس کی آزاد خیالی نے یہ پیشہ اس کے لئے ناممکن کر دیا۔ ^{۱۶۸۶} مسیح میں اس نے ایک مضمون لکھا جسے بعد میں پھیلا کر ^{۱۶۸۵} مسیح میں اردو اداری پر ایک خط کے عنوان سے اس نے شائع کر دیا اس میں وہ کہتا ہے کہ کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اپنے اعتقادات زبردستی سے

دوسرے سے منوائے یاد دہندوں کو کسی معین طریق عبادت پر مجبور کرے اپنے ایک دوسرے مضمون میں جس کا عنوان غلطی ہے اور جسے مضمون مذکور کا صدہ کی طرح فاس بورن نے حیات لاک میں درج کیا ہے وہ کہتا ہے جو شخص شخص و امتحان اور غور و فکر کے بعد کسی غلطی کو صد اُقت سمجھ کر قبول کر لیتا ہے وہ اس شخص کی نسبت بدرجہا زیادہ اپنے فرض کو ادا کرتا ہے جس نے کسی صد اُقت پر بغیر امتحان کئے اعتقاد کر لیا لاک مذہب کے اخلاقی پہلو بہت زور دیتا ہے اور چاہتا ہے کہ معتقدات اور شعائر جس قدر ممکن ہو کم ہونے چاہئیں اسکو پہل کلیہ جو اپنے معتقدین سے انتالیس اعتقادات اور بے شمار رسوم و عبادات کا متعلق تھا لاک کے لئے اس میں داخل ہونا ناممکن تھا۔

اب اس نے یہ ارادہ کیا کہ طیب بن جائے اور اس خیال سے طب اور کیمیا کا مطالعہ کیا۔ اس سلسلہ میں رابرٹ بائل Robert Boyle مشہور ماہر کیمیا اور سڈن ہم Sydenham مشہور طبیب سے اس کی دوستی کی بنا پر بڑی لاک کی فلذیاء کو شمشیں ان دود ووتوں کے ملی مساعی کے انداز کے تھیں۔ بائل نے جو عمر میں لاک سے چھ سال بڑا تھا یہ کوشش کی کہ کیمیا میں تجربہ اور استخراج کا طریقہ استعمال کیا جائے اور کیمیا گروں اور طبی کیمیا دانوں کے طریقہ کو ترک کر دیا جائے جس کے مقاصد خالص علمی نہیں تھے۔ وہ سب سے پہلا شخص ہے جس نے واضح طور پر یہ بتایا کہ کیمیاوی تشریح کا یہ مقصد ہونا چاہئے کہ وہ مرکبات کے عناصر دریافت کرے یعنی ان اجزاء تک پہنچے جن کی مزید تحلیل نہ ہو سکے۔ اس نے پیش گوئی کی کہ عناصر کی تعداد جتنی خیال کی جاتی ہے اس سے بہت زیادہ تکلیکی اور اس نے بہت سے جو اہر کے غیر مرکب ہونے سے انکار کیا جو اس وقت تک عناصر سمجھے جاتے تھے۔ سڈنہم نے علم الادویہ میں تجربی طریقے کو استعمال کیا اور انہیں اصولوں کو تسلیم کیا جو لوگ نے اپنے ایک چھوٹے سے رسالہ کتاب ادویہ میں پیش

کئے تھے جس میں اس کی ضرورت پر زور دیا گیا تھا کہ بھائے اصول متعارف
کے تمام دار و مدار مشاہدات پر ہونا چاہئے۔ اکثر اوقات جب سڈنہم اپنے
مریضوں کو دیکھنے جاتا تھا تو لوگ اس کے ہمراہ ہوتا تھا۔
لیکن لوگ کی تقدیریں یہ نہیں تھا کہ فنِ طب اس کا پیشہ بنے۔ اس نے
ارل آف شافٹسبری سے ملاقات پیدا کی جو چارلس دوم کے عہد میں مشہور
ہلپ پاسٹ تھا اور اس خاندان کی دو پشتوں کے لئے وہ ایک دہی طبیب
اتالیق اور دوست بنا رہا۔ لوگ کے سیاسی خیالات بھی جیسا کہ اس کے
نو جوانی کے زمانے کے لکھے ہوئے چھوٹے چھوٹے رسالوں سے معلوم
ہوتا ہے، ایسے ہی آزادانہ تھے جیسے کہ اس کے مذہبی خیالات اپنے
اعتقادات کی وجہ سے وہ بڑی سرگرمی کے ساتھ دیوٹ Whigs فریق
کا طرفدار ہو گیا اور اس گروہ کی تقدیریں الجھ گیا۔ سڈنہم میں جب شافٹسبری
کو زوال آیا تو لوگ بھی اس کے ساتھ ہی گرا اور شافٹسبری کے اعراض و
اثرات سے جو عہدے اس کو حاصل تھے وہ ان سے دست بردار ہونے
پر مجبور ہوا۔ اس کے بعد وہ کچھ سال تک فرانس میں سفر کرتا رہا۔ اس کی سفر
گئی یادداشتیں تاریخی حیثیت سے بہت دلچسپ ہیں اور زندگی کے تمام
پہلوؤں کے متعلق اس کی غیر معمولی قوت مشاہدہ کی شہادت دیتی ہے۔
اس کے بعد جب اس کا سرپرست ایک سازش میں شریک ہونے کی وجہ
سے بھاگ کر ہالینڈ چلا گیا تو لوگ کو خیال ہوا کہ انگلستان میں خود اس کی
زندگی بھی خطرے میں ہے اس لئے وہ بھی سڈنہم میں ہالینڈ چلا گیا جہاں
رفتہ رفتہ بہت سے دھمک پناہ گزیں ہو گئے تھے۔ وہ ایک عرصے تک
روپوش رہا کیونکہ انگریزی حکومت نے ہالینڈ سے مطالبہ کیا کہ اس کو
حوالے کر دیا جائے۔ اس زمانے میں وہ اپنی تصانیف میں مہمک رہا
خصوصاً Epistola de tolerantia رواداری کے متعلق مراسلت جو
اس نے ۱۶۸۹ء میں لکھی جو کئی سال بعد انگریزی میں شائع ہوئی اور اپنی خاص کتاب
و متعلق پر ہم انسانی، Concerning Hum Understanding بھی اس نے

انہیں سالوں میں لکھی اس زمانے میں وہ غالباً انقلاب کی تیاریوں میں بھی مصروف تھا۔ پرنس آف اورنج اور اس کی بیوی سے اس کی گہری ملاقات حتیٰ بحصلہ میں وہ ملکہ کی ہمراہی میں انگلستان واپس آیا۔

لوک نے سیاسیات میں فلسفے کو فراموش نہیں کیا اور فلسفہ کے انہماک میں وہ کبھی سیاست کو نہیں بھولا۔ فلسفہ سے اوائل میں اس کی خاص تصنیف متعلق یہ فہم انسانی شائع ہوئی جو تمام تاریخ فلسفہ میں اہم ترین اور پرغیر تصانیف میں سے ہے اس کی بیخ و بنیاد لوک کے ذہنی ارتقا میں ملتی ہے دیا ہے میں وہ ذکر کرتا ہوں کہ یہ کتاب ایک بحث کی وجہ سے سرمن وجود میں آئی جس میں وہ اور اس کے کچھ احباب شریک تھے۔ ان لوگوں نے کچھ اپنے مسائل ان کے سامنے رکھے جن کو وہ حل نہ کر سکے اس سے لوک کو خیال پیدا ہوا کہ مقدم امر شاید یہ ہے کہ ہم اپنے ملکات کا امتحان کریں اور دیکھیں کہ ہماری عقل کن باتوں کو سمجھنے کے قابل ہے اور کن باتوں کو سمجھنے کے قابل نہیں لوک کی کتاب کے ایک نسخے میں جو برٹش میوزیم میں ہے جیمز ٹائرل James Tyrell لوک کا ایک دوست لکھتا ہے ”مجھے یاد ہے کہ میں بھی ان میں سے تھا جن کے مجمع میں لوک کی موجودگی میں دین اور دودھ وحی اور اخلاق کے اصول پر بحث ہوئی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقیات کی بحث نے ماہیت علم کی تحقیق کی طرف رہنمائی کی۔ فلسفہ کے موسم سرما میں یہ کام شروع ہوا پھر فرانس کے قیام اور ہالینڈی جلاوطنی کے زمانے میں لوک اس میں مصروف رہا اور ۱۶۷۹ء میں اس کو مکمل کر دیا۔ دوسرے ہی سال اس کا شخص ہالینڈ کے ایک رسالے Bibiotheque Universelle میں شائع ہوا اور ۱۶۸۰ء میں انگریزی زبان میں اس کی مکمل ایڈیشن شائع ہوئی۔ اس کتاب کے چار حصے ہیں پہلے حصے میں تصورات اور اصول پر تنقید ہے دوسرے حصے میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ تمام تصورات تجربے سے حاصل ہوتے ہیں اور ہر ایک تصورات کی تحلیل ان کے عناصر میں کی گئی ہے تاکہ تصورات کی وحدت کو دریافت کرنے میں زیادہ آسانی ہو۔ تیسرے حصے میں یہ بتایا ہے کہ

زبان کا فکر پر کیا اثر ہوتا ہے اس حصے میں مسیٰ فلسفہ دو پراعتراضات ہیں اور بڑے زور سے نظریہ پیش کیا گیا ہے کہ بغیر مزید تحقیق کے تصورات نوعی کے متعلق فیوض نہیں کر لینا چاہئے کہ وہ فطرت متعلق ہیں یا فطرت میں بھی اسی طرح پائے جاتے ہیں جو تحفے حصے میں علم کی مختلف قسموں میں فرق بنایا گیا ہے اور علم کی حدیں معین کی گئی ہیں۔ اس کو گونا گونا گوں سے خاص نظریہ علم جو تحفے حصے میں ملتا ہے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ حصہ اور دوسرا حصہ جو تصورات کے تجربی مافذ کے متعلق ہے۔ پہلے لکھے گئے اور پہلا اور تیسرا حصہ حضوری تصورات کی تنقید اور زبان کے متعلق بعد میں اضافہ کئے گئے۔

بادشاہ ولیم کی حکومت میں لوک کا اچھا خاصہ اقتدار تھا پادشاہ اور اکثر مقتدر اشخاص سے اسے گہرا راہ و ربط حاصل تھا وہ بہت سے جہدوں پر فائز رہا جس میں اس نے اپنا اقتدار اور اثر پوریس کی آزادی رواداری عمدہ قوانین تجارت اصلاح آئین غزبا اور معقول سکے کے جاری کرنے میں صرف کیا۔ حکومت پر دور سالے جو ۱۸۵۹ء میں شایع ہوئے ان میں اس نے اقبال کیا ہے کہ خالص نظری اور علمی اغراض کے علاوہ اس نے اس انقلاب کی حمایت کی بھی کوشش کی ہے جس کی وجہ سے ایک نیا نظام اشیاء قائم ہو گیا ہے اس کی تصانیف میں "اٹھارہ متعلق تعلیم" Thoughts concerning Education 1892 کے علاوہ ایک اور کتاب

بھی قابل ذکر ہے جس کا عنوان ہے The Reasonableness of

Christianity as deliverer in the Scriptures

عیسائیت کی معقوبت۔ عیسائیت کے متعلق لوک اپنے اس خیال پر بہت زور دیتا ہے کہ اولین کلیسا کے ایمان کا لب لباب یہ تھا کہ عیسیٰ ابن مریم مسیح ہے۔ اس کے نزدیک عیسائیت ایک پیغام محبت ہے اور تثلیث کفارہ اور سزائے ابدی کے ناقابل فہم اعتقادات سے لوگوں کے لئے مشکلات پیدا کرنا صحیح نہیں۔ ضرورت اس کی ہے کہ عقل اور فطرت کے قانون کی توسیع اور اشاعت کی جائے کیونکہ صرف مذہبی سعادت ابدی

کی طرف انسان کی رہنمائی کر سکتی ہے وہ اپنے آپ کو ایک ایماندار عیسائی سمجھتا تھا اس کے خطوط اور اس کی زندگی اس کی شاہد ہیں کہ اس کی طبیعت میں مذہبی باطنیت موجود تھی۔ وہ بڑی سرگرمی سے انجیل کی تلاوت کرتا تھا اور عمر کے آخری سالوں میں وہ کورنٹھینز کے نام خط کی تفسیر میں مصروف رہا اس کو عیسائیت کی وہی صورتیں زیادہ بھائی تھیں جن میں ادعائیت اور مذہبی مراتب و مدارج کا سلسلہ کم پایا جاتا ہے۔ ہالینڈ کے دوران قیام میں وہ کچھ عرصہ ایک مرتعد (Quaker) کے ساتھ رہا جس کے ساتھ اس کی بہت گہری دوستی ہو گئی بعد ازاں لندن میں بادشاہ ولیم جب بچپس بدل کر مرتدین کی مجلس میں گیا تاکہ بذات خود اس کے فرحتے کئے مالیات سے واقفیت پیدا کرے تو لوگ بھی اس کے ہمراہ تھا ایک انگریزی مرتعد عورت کو لوگ نے لکھا کہ سب سے پہلے مسیح کو پہچاننے والی ایک عورت ہی تھی اور اب بھی شاید عورت ہی روحِ محبت کے احیا کا دوبارہ اعلان کرے عیسائی عقیدوں نے اس پر بڑے سخت حملے کئے اور جب انکو یہ معلوم ہوا کہ اس کی دنیا تک رہنا اس کا فلسفہ ہے تو انھوں نے اس کے فلسفہ پر سخت حملہ کیا خصوصاً اور ستر کے بشپ شلنگ فلٹ نے اس پر بہت اعتراض کئے جن کے جوابات لوگ نے کئی بار مفصل طور پر دیئے یہ درسی اور جدید فلسفہ کی آخری جنگ تھی۔ لوگ کے دنیائی نقطہ نظر کے خلاف ناراضگی میں اس سے بھی اضافہ ہوا کہ اس کا نقطہ نظر ان لوگوں سے بہت ملتا جلتا تھا جو خدا پر تو اعتقاد رکھتے ہیں لیکن وحی پر اعتقاد نہیں رکھتے خیال یہ کیا گیا کہ جون ٹوینٹ کی کتاب Christianity not mysterious مسیحیت بے اسرار جو ۱۷۹۶ء میں شائع ہوئی اور جسکو دوسرے ہی سال ڈبلن میں سر بازار جلادیا گیا لوگ کے خیالات کا لازمی نتیجہ خیال کی گئی یونیورسٹی کے طالب علم بھی لوگ کی کتاب میں پڑھتے تھے اس لئے آکسفورڈ کے کالجوں سے صدروں نے یہ فیصلہ کیا کہ لوگ کی کتاب متعلق بہ فحش انسانی کو یونیورسٹی میں تسلیم نہ کیا جائے جب لوگ کو اس کی اطلاع ہوئی تو اس نے کہا کہ بعض لوگ ایسے

ہو سکتے ہیں جو آنکھوں پر اندھیری لگا لیں یا جان بوجھ کر دیکھنا نہ چاہیں لیکن ہر شخص ایسا نہیں ہو سکتا جو اپنی آنکھوں کے استعمال کو ترک کرنے پر رضامند ہو جائے تاریخ نے یہ ثابت کر دیا کہ لوگ کا یہ خیال صحیح تھا۔

لوگ نے کبھی شادی نہیں کی اور عمر کے آخری سال اس لئے سفر نہیں میشم کے گھر میں گزارے جو لندن کے قریب ایک تمام ادلس میں واقع ہے بیکمیشم کڈور تھ کی لڑکی تھی جو کیمبرج کا مشہور فلسفی تھا اور وہ ہنایت ذہین عورت تھی کئی سال تک در سے مرض میں مبتلا رہ کر لوگ نے اسی گھر میں ۱۷۰۴ء میں وفات پائی لوگ کی کتابوں اور اس کے خطوں سے اس کے یہ خصائل معلوم ہوتے ہیں کہ وہ ہنایت جلیہ الطبع شخص تھا اور کمال سے بڑی محبت کرتا تھا سچے دل سے صداقت کا متلاشی تھا اور شخصی و سیاسی آزادی کی اہمیت پر راسخ رہا نہ رکھتا تھا اپنی وفات سے ایک سال پہلے اپنے ایک دوست انتھونی کولنر کو جس نے بعض اعتقاد بے وحی پر کچھ تنقید بھی کیا لوگ نے جو الفاظ لکھے ان سے اس کی طبیعت کی خصوصیت کا اندازہ ہوتا ہے "خود صداقت کی خاطر صداقت سے محبت رکھنا اس دنیا میں انسانی کمال کا جتنا عظم ہے اور تمام دیگر فضائل بھی انسی سر زمین سے پیدا ہوتے ہیں"

تصورات کا ماخذ

چونکہ لوگ کا ارادہ یہ تھا کہ انسانی علم کی تحقیقات کرے اس لئے پہلا کام اس نے یہ کیا کہ اس امر کی تحقیق کرے کہ انسانی علم جن تصورات سے عمل کرتا ہے وہ کیسے حاصل ہوتے ہیں تصور سے اس کے نزدیک ہر وہ شے مراد ہے جو ہمارے فکر میں آ سکتی ہے اگر تصورات شروع سے خود ذہن کے اندر ہی موجود ہوں تو ان کے ماخذ کی تحقیق بیکار ہو جاتی ہے اسی لئے سب سے پہلے لوگ حضوری تصورات سے خلاف تنقید شروع

کہتا ہے وہ کہتا ہے کہ اکثر لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ خدا کا تصور اسی قسم کا حضوری تصور ہے اسی طرح سے منطق اور اخلاق کے اساسی اصولوں کے متعلق بھی خیال کیا گیا ہے کہ یہ بھی حضور ہی ہیں ایسے فیضی کہ ہر شے وہی ہے جو وہ ہے اور ہمیں دوسروں کے ساتھ ایسا ہی سلوک کرنا چاہئے جیسا کہ ہم چاہتے ہیں کہ وہ ہمارے ساتھ کریں خیال کیا جاتا ہے کہ آقاؐ ہی سے انسانی تصور میں موجود ہوتے ہیں اگر یہ واقع ہے تو یہ تصورات شعور میں سب سے پہلے آنے چاہئیں جب ہم بچوں پیدائشی احمقوں وحشیوں اور جاہل انسانوں کو دیکھتے ہیں تو ہمیں یقین ہو جاتا ہے کہ کوئی ایسے تصورات ان کی فطرت میں نہیں پائے جاتے ایسی ہستیوں کے تصور میں جن کی مخصوص اشیاء کے تصورات اور ادراکات ہوتے ہیں اور کوئی عام اصول ان کے نفس میں نہیں پائے جاتے علاوہ ازیں تجربہ ہمارے سامنے ایسے افراد اور قبائل بھی پیش کرتا ہے جن میں نہ کوئی خدا کا تصور ہوتا ہے اور نہ صحیح معنوں میں اخلاقی تصورات ہوتے ہیں اگر ایسے تصورات کا حضور ہی ہونا اس طرح سے ثابت کیا جاتا ہے جب اچھی طرح سے سمجھائے جائیں تو فوراً سمجھ میں آجاتے ہیں تو یہ نتیجہ جائز نہیں ہے جن باتوں کی طرف توجہ دلانے کی اور ان کو واضح کرنے کی ضرورت ہے وہ حضور ہی نہیں بلکہ اکتسابی ہیں اس میں کوئی شک نہیں کہ علم حاصل کرنے کی قابلیت انسان کی سرشت میں موجود ہے اور جب ہم قوانین فطرت یا اصول فطرت کا ذکر کرتے ہیں تو ہماری اصطلاحیں بالکل صحیح ہوتی ہیں کیونکہ بعض خیالات ایسے ہیں جن تک انسان فکر کی فطری قابلیت اور تجربہ کے فطری استعمال سے پہنچتا ہے لوگ کے نزدیک منطق اور ریاضی کے حقائق کے علاوہ نہایت اہم مذہبی اور اخلاقی خیالات بھی اسی انداز کے ہیں وہ بڑے زور سے اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ فطری قانون ہرگز حضور ہی قانون کا مراد نہیں ہے حضور ہی تصورات کا نظریہ زیادہ تر کاہلی سے پیدا ہوتا ہے تصورات کے ارتقا کا امتحان کرنا مسلسل

کوشش کا تقاضا کرتا ہے اور اکثر لوگ اس محنت سے سمجھا چکراتے ہیں۔

اس منظرے میں خاص طور پر روئے سخن مدرسی فلاسفہ کی کیمبرج کے فلاطونین اور ہاربرٹ آف چربرن کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ حضوری تصورات کے نظریہ کے نامندوں میں سے لوک نے اس بحث میں صرف موخر الذکر کا نام لیا ہے۔ یہ قرین قیاس نہیں ہے کہ اس میں براہ راست ڈیکارٹ مخاطب ہو۔ علاوہ ازیں حضوری یا باطنی تصورات کی ناموزوں اصطلاح کی ڈیکارٹ نے جو بین توجیہ کی ہے اس کی وجہ سے وہ لوک کا بدین تنقید نہیں بن سکتا۔ لوک نے غور و شعور کیلئے لوح غیر منقوش کا استعارہ استعمال کر کے بہت سی غلط فہمیاں پیدا کر دیں۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے اس کی نسبت سمجھ لیا ہے وہ اس حقیقت کا منکر نہیں تھا کہ روح کے اصلی ملکات تجربے سے قبل اس میں پائے جاتے ہیں۔ فلسفے کی بعض اصطلاحوں میں بدقسمتی سے یہ خاصیت ہوتی ہے کہ ان کے ساتھ ذہن میں بعض اوقات نہایت بعد سے تصورات وابستہ ہو جاتے ہیں۔ لوک کے نظر سے کی اس درست بھی کے باوجود بھی لائبنٹس کی اس تنقید کی صحت برقرار رہتی ہے کہ لوک بعض اوقات بہم اور کم و بیش غیر شعوری عناصر نفسی کی اہمیت کو نظر انداز کر دیتا ہے اور اس کا پورا اندازہ اسے نہیں کہ انسان کے طبیعی میلانات کس طرح غیر ارادی اور خود روطریقے سے عمل کرتے ہیں بعض تصورات کی آفرینش میں لوک جس قسم کی فعلیت کو تسلیم کرتا تھا اسے اس کے بعض پیروکار نے ہٹا کر نئے کرتے آخر کار غائب کر دیا۔

لوک کے ہاں اس مسئلے کا حل یہ ہے کہ تمام تصورات یعنی شعور میں جو کچھ ہے وہ تجربے سے پیدا ہوتا ہے، کچھ تو خارجی تجربہ یعنی احساس سے اور کچھ باطنی تجربہ یعنی فکر یا تامل سے۔ خارجی تجربہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ کوئی بیج یا جسم کے کسی حصے کی حرکت نفس میں ایک اور اک پیدا کرتی ہے۔ باطنی تجربے کی علت یہ ہے کہ خارجی تجربے سے حال کردہ

تصور است کی صورت بندی میں جو فعلیت ہے، نفس اس سے اثر پذیر ہوتا ہے مثلاً یاد رکھنے یا مقابلہ کرنے کی فعلیت۔ تفکر سے ہمیں اپنی حالتوں اور فعلیتوں کا ادراک ہوتا ہے اور احساس سے خارجی اشیا کے اثرات کا خارجی اشیا کے اس قسم کے براہ راست تصور یا ادراک میں شعور کی کیفیت زیادہ تر انفعالی ہوتی ہے لیکن اس بلا واسطہ اور انفعالی ادراک سے صرف سب سے تصور است حاصل ہوتے ہیں۔

خارجی تجربے سے جو سبب تصورات حاصل ہوتے ہیں ان کی مماثلت ان اشیا سے جن سے وہ پیدا ہوتے ہیں، لفظ اور معنی کی مماثلت سے زیادہ نہیں ہو سکتی صرف وہ صفات جنہیں صفات اولیہ کہتے ہیں مثلاً کثافت یا صلابت امتداد شکل اور حرکت خارجی اشیا سے جدا نہیں ہو سکتے۔ ذائقہ اور رنگ و بو وغیرہ جنہیں صفات ثانیہ کہتے ہیں اشیا کی بعض اولیٰ خصوصیتوں کے مطابق جن کی وجہ سے وہ ہم میں بعض تصورات پیدا کرتی ہیں، ہم کو محسوس ہوتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اولیٰ اور ثانوی صفات کی اصطلاح لوگ نے رابرٹ ہنری سے لی یہ نظر ہے جسے اکثر لوگ کے نام سے مشہور کیا جاتا ہے حقیقت میں اس کے پیدا کرنے والے لوگ گیلیلیو پالس اور ڈی کارٹ میں جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ لوگ نے اس مسئلہ پر زیادہ غور نہیں کیا کہ خارجی علت اور باطنی معلول میں جو اس قدر فرق ہے اس سے ان کا باہمی اعلق سمجھنے میں کیا مشکلات پیدا ہوتی ہیں۔

تصورات شعور کا مواد ہیں اور شعور مختلف طریقوں سے ان کی صورت بندی کرتا ہے۔ شعور کی فعلیت کا اظہار پہلے اس میں ہوتا ہے کہ وہ مادہ تصور است کی ترکیب سے ملحق تصورات بناتا ہے۔ دوسری فعلیت یہ ہے کہ وہ اضافات کے تصورات قائم کرتا ہے کیونکہ وہ سادہ تصور است میں باہمی ترکیب کیے رشتے قائم کرتا ہے۔ اس کی تیسری فعلیت یہ ہے کہ وہ تصورات مجردہ قائم کرتا ہے کیونکہ وہ مادہ تصورات کو دیگر تصورات سے جن سے ساتھ وہ حقیقت میں وابستہ ہوئے ہیں جدا

کرنا ہے۔ تمام تصورات جو بلا واسطہ اربسایات تسمیہ سے پیدا نہیں ہوئے
خواہ وہ کسی قدر بلند اور بامنی ہوں وہ شعور کی ترکیبی توحیدی اور تجریدی فعلیت
سے وجود میں آئے ہیں اور انکا دار مدار آخر میں بلا واسطہ اور لگ پرچہ ان تصورات
میں سے مرکب اور اضافاتی تصورات نہایت لمبے ہیں اور وہ تجریدی کے مد سے بنائے جاتے ہیں
زمان اور مکان بھی ملتف تصورات میں سے ہیں مکان کا تصور
بصارت اور لمس دونوں سے مل کر بنتا ہے۔ یہاں بھی ہم تجرید سے کام
لیتے ہیں کیونکہ ہم غالی مکان اور ٹھوس پن میں فرق کرتے ہیں اور یہ فرق ایسا
ہی واضح ہے جیسا کہ ظرف اور مظهر کا فرق وقت کا تصور ہم جس باطنی کے
ذریعے سے قائم کرتے ہیں جس میں تصورات یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے
ہیں زمان اور مکان میں خواہ ہم کتنا ہی اضافہ کرتے جائیں پھر بھی تفکیک میں کمی
اور مزید وسعت آسکتی ہے اسی وجہ سے ہم کو لامحدودیت کا تصور حاصل
ہوتا ہے صفات کے تصورات میں قوت اور حرکت کے تصورات بھی داخل
ہیں، لاواہ زائیں مرکب رنگوں اور صورتوں وغیرہ کے تصورات بھی انہی میں شمار
ہوتے ہیں حافظہ فکر اور توجہ وغیرہ کے تصورات جس باطنی سے تعلق رکھتے ہیں
صفات کے تصورات میں کوئی بڑی شکل پیش نہیں آتی لیکن شے یا جوہر
کے تصور کا سمجھنا آسان نہیں یہ تصور بھی ترکیب ہی سے پیدا ہوتا ہے ہم میں
کسی شے یا جوہر کا تصور ان صفات اور قوتوں کا تصور ہے جو ہم اس کی
طرف منسوب کرتے ہیں لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ہم شے یا جوہر کو ان صفات
اور قوتوں سے الگ ان کا حامل یا حامل گردانتے ہیں جوہر کی طرف ہم جس
صفت کو بھی منسوب کریں وہ تجرید سے ہی اخذ کردہ ہوتی ہے یہی بات خدا
کے تصور کے متعلق بھی صحیح ہے جو ایک تصور جوہر ہے جسے ہم نے اس
طرح قائم کیا ہے کہ اپنی جس باطنی میں سے روحانی صفات کے تصورات
کو لے کر انہما وسیع اور بلند کر دیا ہے۔

تصورات اضافت کی ایک مثال علت اور معلول کی اضافت
ہے اس تصور کی بنا ہمارا یہ اور اک ہے کہ صفات اور اشیاء پیدا ہوتی

ہیں اور ان کا ظہور میں آنا دیگر صفات اور اشیاء کے اثر پر منحصر ہے زمانی اور مکانی اضافتیں عینیت اور اختلاف تصورات اضافت کی ہی قسمیں ہیں اخلاقی تصورات بھی تصورات اضافت ہی کے تحت میں آئے ہیں کیونکہ یہ اس طرح قائم ہوتے ہیں کہ ہم اپنے اعمال کے سادہ تصورات کا ایک قانون کے تصور سے مقابلہ کرتے رہتے ہیں۔

صحت علم

تصورات کے اخذ کو بتا چکنے کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان میں صحیح اور غلط کا کیا معیار ہے لوگ کو اس میں قطعاً کوئی شک نہیں کہ سادہ تصورات حقیقی ہوتے ہیں وہ حقیقی وجود سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے لانا حقیقت کے مطابق ہوتے ہیں مثلاً وہی صفات ان اشیاء کے مائل تو نہیں ہوتے جن کی وجہ سے وہ ہم میں تصورات پیدا کرتے ہیں لیکن وہ اشیاء کے مطابق ضرور ہوتے ہیں کیونکہ وہ اشیاء ہی کے اثرات ہیں ملحق تصورات کی صحت کا ثبوت اس طریقے سے نہیں مل سکتا کیونکہ وہ تالیف اور مقابلے سے پیدا ہوتے ہیں یا دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ وہ ہماری اپنی فعلیت کا نتیجہ ہیں محض اتنا سمجھنے سے کہ ان میں داخلی تناقض نہیں ہوتا ان کا اصل مفہوم واضح نہیں ہوتا ایسے تصورات اشیاء کی نقلیں نہیں ہیں اور ان کے اصل معنی یہ ہیں کہ وہ ایسے نمونے یا اشارے ہیں جنہیں شعور اشیاء کو ترتیب دینے اور ان کے نام رکھنے میں استعمال کرتا ہے ریاضیات اور اخلاقیات میں ایسے ہی تصورات سے کام لیا جاتا ہے۔ لیکن یہ بات صرف حیثیات اور اضافات کے تصورات کے لئے صحیح ہے۔ جو ہر معنی پاک نامعلوم حامل صفات کا تصور اسی حالت میں صحیح ہو سکتا ہے جب صفات کا وہ مجموعہ جو اس تصور میں پیش کیا گیا ہے حقیقت میں ہو۔ اور انسان عدو خرس کا اثرانی تصور جو ہر غلط تصور ہے لیکن خدا کا تصور جو ہر کا صحیح تصور

ہے کسی جو ہر کا تصور اصل نمونہ ہستی نہیں بلکہ مجمع طور پر نمونہ ہستی کا اگر وجود ہے تو وہ ہم سے خارج ہے۔ صفات کے ماورائے جو کچھ ہے اسے ہم نہیں جان سکتے ہم مادی جوہر سے ایسے ہی بے خبر ہیں جیسے کہ روحی جوہر سے لہذا ڈیکارٹ کے پیروں کو اس دعوے کا کوئی ثبوت حاصل نہیں کہ مادہ شعور یا فکر سے مترا ہے علم نام ہے تصورات کی موافقت یا عدم موافقت کے ادراک کا اس کی ساوہ ترین صورت ادراک بلا واسطہ یا وجدان ہے۔ جب لوگ یہ کہتا ہے کہ میں خود اپنی ہستی کا جو علم ہے وہ وجدانی ہے تو وہ اس مسئلے میں ڈیکارٹ سے بہت قریب ہو جاتا ہے خود شک کرنے میں بھی اس کی شہادت ملتی ہے کیونکہ اگر میں جانتا ہوں کہ میں شک کر رہا ہوں تو مجھے شک کرنے والی ہستی کے وجود کا ادراک ہے، کیونکہ شک کرنے والی ہستی کا ادراک بھی میرے لئے ایسا ہی یقینی ہے جیسے کہ خود شک کا ادراک۔ ایسے ہی بلا واسطہ وجدان کے ذریعے سے ہمیں اپنی ہستی کے علاوہ تصورات کے مابین ساوہ ترین اساسی اصنافات کا بھی ادراک ہوتا ہے وجدانی تصورات کو جب ایک سلسلے میں پرویا جائے تو اسے دلیل یا برہان کہتے ہیں۔ عمل برہان کا ہر قدم ایک بلا واسطہ وجدان ہوتا ہے۔ علم کی یہی دو قسمیں ہیں جن پر ہم پوری طرح اعتماد کر سکتے ہیں باقی تمام قسم کا علم حقیقی ہوتا ہے جس کے متعلق یقین کا درجہ کم دیش ہو سکتا ہے خارجی اشیا کے متعلق چار احستی علم بھی اسی قسم کا ہے۔

برہانی علم صرف قضایائے ریاضیہ ہی سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس سے ذریعے سے خدا کے وجود کو بھی ثابت کر سکتے ہیں۔ اگر میں اپنی ہستی سے ناچ کسی ہستی کا حقیقی علم برہان سے ہو سکتا ہے تو وہ صرف خدا کی ذات ہے۔ لوگ نے خدا کی ہستی کے متعلق وہی عام دلیل پیش کی ہے کہ کائنات کے وجود سے یا خود ہمارے وجود سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا اصل علت ہے۔ اسکی دلیل میں خاص ماہر دلچسپ بات یہ ہے کہ ہمارا اصول علیت یہ ہے جو لوگ کہتے ہیں کہ ایک جلدانی صندلی پہ ہماری طبیعت میں ایک بلا واسطہ یقین پایا جاتا ہے کہ عدم نعرے کوئی حق وجود ہے یا نہیں

ہو سکتا اس لیے ہم ایک سردی مہتی کو ملنے پر مجبور رہیں یہ ہستی مادہ نہیں ہو سکتی کیونکہ مادہ عقل کو پیدا نہیں کر سکتا۔ لوگ ایک جگہ کہہ چکا ہے کہ شاید مادہ میں بھی شعور ہو اور اب وہ مادہ کو جس قرار دیکر یہ دلیل پیش کر رہا ہے کہ مادہ عقل کو پیدا نہیں کر سکتا۔ ان دو بیانیوں میں بظاہر تناقض معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں ان میں کوئی تناقض نہیں کیونکہ ایک جگہ اسکی مراد یہ ہے کہ ہم ملنے کی اصلیت سے متنبہ ہیں اور دوسری جگہ وہ مادے کی عام عقل کو لیکر کہہ رہا ہے کہ اس قسم کا مادہ عقل کو پیدا نہیں کر سکتا۔ جس طرح لوگ کے نظریہ یا غلط تصورات میں سادہ تصورات کے حصول میں الفعال ہوتا ہے اور مرکب یا ثانوی تصورات کی صورت بندی میں نفس کی فعلیت پائی جاتی ہے اسی طرح اس کے صحت علم کے نظریے میں احساسی علم میں اور وجدانی اور برہانی علم میں ایک تین فرق قائم کیا گیا ہے قبل الذکر کے صرف تین پیدا ہو سکتا ہے لیکن موخر الذکر سے کامل یقین اور وجوب پیدا ہوتا ہے۔ بحجب بات یہ ہے کہ قانون علیت کے ثبوت میں بھی جس کے ذریعے سے لوگ علم کی حقیقت موجودہ سے موافقت ثابت کرتا ہے، ان دونوں قسموں کے علم کا تعلق موجودہ ہے۔ اضافت تعلیلی کا تصور ہمیں حسی تجربے سے حاصل ہوتا ہے لیکن اصول علیت کی صحت کا ثبوت ہمیں وجدان سے ملتا ہے، لوگ نہایت آسانی سے اس اصول کو وہاں بھی استعمال کرتا ہے جہاں وہ سادہ تصورات سے ان اشیاء کا وجود ثابت کرتا ہے جن کی وجہ سے وہ تصورات پیدا ہوئے ہیں، اور خدا کی ہستی کے ثبوت میں بھی اس سے کام لیتا ہے۔ خدا کا تصور علت و معلول کے تصور کی طرح تجربے سے حاصل ہوتا ہے گو اس میں نفس کی ترکیبی اور توسیعی فعلیت کا بھی دخل ہے لیکن خدا کی ہستی کا ثبوت استدلال سے ملتا ہے اور قانون تعلیل کی صحت کا یقین وجدانی ہے۔ یہاں پر صاف معلوم ہوتا ہے کہ لوگ کا نقطہ نظر یا غلط تصورات کے متعلق تجربی ہے لیکن ان تصورات کی صحت و اطلاق کے متعلق تعلیلی ہے۔ جس مادہ لوحی سے وہ قانون علیت کا ثبوت کرتا اور اس کا اطلاق کرتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے بھی پوری طرح ادعا یست کو ترک نہیں کیا لیکن اپنے اس تقاضے سے کہ

تصورات کی توجہ نفسیاتی ہونی چاہئے اور ان کی تصدیق علیاتی اس لئے
انتقادیت کی طرف فلسفے کی رہنمائی کی۔ لوگ کسے فلسفے کی اس سرحد پر
اور عبوری کیفیت کا اس کے تصور پر ہر سے اچھی طرح پتہ چلتا ہے۔ یہ
تصور نظامات عظیمہ کا ایک اساسی اور بدیہی تصور اور فکر کا انتہائی سہارا
تھا اس سے پہلے ہاں اس کو متزلزل کرنے کی کوشش کر چکا تھا اس
لحاظ سے بھی اور بہت سے دیگر مسائل میں وہ لوگ کا پیشرو ہے۔ لوگ
اس تصور کا مضحکہ اڑاتا ہے اور جو سر کو ایک مجہول شے قرار دے کر اس
اعتقاد کو ہندوؤں کے اس اعتقاد سے تشبیہ و تمثیل کہ زمین کو ایک ہاتھی
پاں سنبھالے ہوئے ہے۔ لیکن یاد جو اس مضحکہ کے وہ اس تصور کو
کلینے ترک نہیں کرتا۔ اگرچہ وہ اس کو ریاضیات اور اخلاقیات کے تصورات
کی طرح ایک خود ساختہ تصور سمجھتا ہے لیکن اس کے نزدیک خارج میں
اس تصور کے مطابق اصل ہستی موجود ہے۔

فلسفہ مذہب

لوگ کے مذہب اور اس کے فلسفے میں کوئی مخالفت نہیں اس کو
لائبنز کی طرح مذہب اور فلسفہ کو ایک ثابت کرنے کے لئے کسی پرہیز
کی ضرورت نہیں پڑی یہ یقین کرتے ہوئے کہ اس نے خدا کی ہستی کا
فلسفیانہ ثبوت پیش کیا ہے اس کو یہ بھی یقین تھا کہ اس نے عقل کے ذریعہ
سے فطری مذہب کو دلائل سے قائم کیا ہے اس ذریعے سے ایسے چیزیں
مفروضات اس کے ہاتھ آئے جن کے بغیر اس کے نزدیک کسی قسم
کا علم اخلاق ممکن نہیں اس کی اخلاقیات سعادت کا ایک دنیائی نظریہ
ہے حصول مسرت کے فطری جذبے سے ایک ایسا قانون پیدا ہوتا
ہے جو ان شرائط کی توضیح کرتا ہے جن کے ماتحت ہماری اپنی مسرت
دوسرے لوگوں کی مسرت کے ساتھ حاصل ہو سکتی ہے۔ یہی یہ قانون جو عقل

کے ذہن سے دریافت ہوتا ہے اس قدیم مقولہ میں بیان کیا گیا ہے کہ ہم کو دوسروں کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرنا چاہئے جیسا کہ ہم چاہتے ہیں کہ وہ ہمارے ساتھ کریں لیکن اس قانون کے مستند اور جازم بننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کی نسبت یہ ایمان رکھیں کہ یہ خدا کی مرضی سے جاری ہوا ہے اور اسی کی مرضی سے قائم ہے۔

اگرچہ لوگ لی یہ رائے تھی کہ سنت کو چاہئے ان لوگوں کے ساتھ روا داری برتتے جو صرف فطری مذہب کے قائل ہیں لیکن اپنے ذاتی اقتدار کے لحاظ سے وہ وحی کا معتقد تھا ۱۶۹۵ء کے موسم بہار میں اس نے لبورخ کو لکھا مگر شہ سرما میں اس پر غور کرتا رہا ہوں کہ عیسائیت کا اقتدار دراصل کیا ہے میں نے بذات خود مجبوں کا مطالعہ کیا ہے لیکن فرقوں اور ملتوں کی آراء سے الگ رہا ہوں اپنی تحقیقات کے نتائج اسے اپنی تصنیف معقولیت عیسائیت میں درج کئے ہیں اس کا خیال یہ تھا کہ وحی اسی فطری مذہب کی توسیع ہے جو عقل کی بنا پر قائم ہے لیکن دوسری طرف یہ بھی ضروری ہے کہ ایمان بالوحی عقل کے زیر اعلان رہے اپنی خاص تصنیف ہم انسانی میں وہ ایمان کی یہ تعریف کرتا ہے کسی ایسے قضیے کو تسلیم کرنا جو عقل سے اخذ نہ کیا جاسکے بلکہ ایسے پیش کرنے والے کے اعتبار پر یہ مان لیا جائے کہ کسی غیر معمولی طریقے سے یہ خدا ہی کی طرف سے آیا ہے لیکن اس کا فیصلہ صرف عقل ہی کر سکتی ہے کہ آیا کوئی چیز حقیقت میں وحی ہے یا نہیں ایمان کی وجہ سے ہم کسی ایسی بات کے معتقد نہیں ہو سکتے جو صرف عقل کے مخالف ہو کیونکہ وحی کے بجانب اللہ ہونے کا ہم کو کبھی ویسا یقین نہیں ہو سکتا جیسا کہ اس علم کا جس کا مدار ہمارے تصورات کی موافقت یا عدم موافقت پر ہے وحی ایک ضروری چیز ہے اگرچہ فطرت میں خدا کی کافی شہادت ملتی ہے لیکن لوگ اکثر اپنی عقل کا غلط استعمال بھی کرتے ہیں کاہلی ہو سہ پرستی یا خوف کی وجہ سے لوگ اکثر ہم پرست مذہب پیشہ پروہتوں کے زیر اثر آجاتے ہیں اور چند عقل

رکھنے والے لوگ جہور پر کوئی اثر یا اقتدار نہیں رکھتے زیادہ تر لوگ ایسے ہی ہیں جن کو عقلی دلائل کی نہ فرصت ہے اور نہ قابلیت اسی واسطے خدا نے مسیح کو بھیجا کہ وہ لوگوں کے دلوں کو متور کرے ان کو قوت بخشے اور ان کی مدد کرے اس پر یہ ایمان رکھنا کہ وہ آقا اور مالک ہے حیات ابدی کا سرمایہ ہے جاہل ترین لوگ اور ایسے اشخاص بھی جن کی زندگیاں محنت شاقہ میں بسر ہوتی ہیں مسیح کی تعلیم اور اس کی زندگی کے نمونے کو جو انجیل میں پایا جاتا ہے سمجھ سکتے ہیں لوگ نے ان مذہبی مسائل پر زیادہ زور نہیں دیا جو خطوط میں پائے جاتے ہیں بتلیش کے عقیدے کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ یہ نہ انجیل میں ملتا ہے اور نہ مبلغوں کے مذہب میں۔

لوگ اور کرسچین ولف کے فلسفوں میں بہت سی مشابہتیں پائی جاتی ہیں مثلاً یہ کہ دونوں نے قضیہ تعلیل کو ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی لیکن یہ دونوں عقلی مذہبیت کے بانی ہیں اس کی تصانیف اور خاص کر اس کے مذہبی نقطہ نظر نے اٹھارویں صدی کے اکابر و مفکرین پر اثر کیا جن میں سے والٹیر اور فریڈرک دوم کا نام صفحہ اول میں ہے سب سے حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مذہبی عقلیت نے ایک جمہوری تحریک کی صورت اختیار کر لی اور یہ بات قریباً ہمیشہ واقع ہوتی ہے کہ مذہبی تاثر پر تازہ لہر مساوات انسانی کی تحریک بن جاتی ہے لوگ نے جو کلیسائی دنیات کی مخالفت کی تو چملا اور غربا کی ضروریات خاص طور پر اس کے مد نظر تھیں وہ چاہتا تھا کہ عیسائیت ایسی ہو جو ان لوگوں کی سمجھ میں آسکے اور ان پر اثر کر سکے بایں ہمہ لوگ کا اپنا نقطہ نظر ادعائی تھا اس کو فطری مذہب پر ایسا پکا یقین تھا کہ اس کا پوری طرح ثبوت دیا جاسکتا ہے اور اخلاق کے لئے وہ اس کو اس قدر ضروری سمجھتا تھا کہ جو شخص اس کے منکر ہوں ان سے وہ مذہبی آزادی کا حق بھی چھین لینا چاہتا تھا تو لیکیت اور پروٹسٹنٹ مذہب ہی میں تعصب نہیں پایا جاتا خود عقلیت بھی اپنا خاص تعصب رکھتی ہے۔

فلسفہ قانون و مملکت

لوگ نے ملکی حکومت پر تجویز دینے کی وہ ایک خاص صورت حالات کو مد نظر رکھ کر لکھی گئی ہے دیباچے میں وہ کہتا ہے کہ میرا ارادہ یہ ہے کہ اپنے بادشاہ ولیم کے تخت و تاج کی حمایت کروں جس کی وجہ سے فلان مملکت پھر بحال ہو گئی ہے اور یہ ثابت کروں کہ لوگوں کی رہنمائی کا وجہ ہے جو تمام جائز حکام متوں کی بنیاد ہے تمام عیسائی دنیا میں کسی اور شاہ کو اس کے برابر اس مملکت کا حق حاصل نہیں ہے اور دنیا کے انگریز قوم کے حق بجانب ہوئے کو ثابت کروں جس میں اپنے نظری حقوق کی ایسی گہری بحث ہے اور جو ان حقوق کو محفوظ رکھنے کا وسیع عزم رکھتی ہے اسی محبت حقوق نے اس قوم کو اس وقت بچا یا جب کہ وہ غلامی اور تباہی کے کنارے پر پہنچی تھی کتاب کے پہلے حصے میں لوگ نے ایک شاہ پسند مصنف منکر کے اس نظریہ کی تردید کی ہے کہ بادشاہی ایک بطور کی نظام ہے جو خدا کا قائم کردہ ہے لوگ کہتا ہے کہ سیاسی قوت اس قوت سے مختلف ہے جو باپ کو اپنی اولاد پر ماضی ہے یا استاد کو اپنے شاگردوں پر یا آقا کو اپنے غلاموں پر سیاسی قوت کا مصرف یہ ہے کہ وہ قوانین بنائے اور ان قوانین کے مطابق سلطنت کا انتظام کرے اور جماعت کو خارجی ظلم و تعدی سے محفوظ رکھے اور اس کے یہ تمام کام فلاح عام کے لئے ہوں اس قسم کا اقتدار صرف آزادانہ معاہدے سے قائم ہو سکتا ہے اب چونکہ ہم لوگ فطرت کی ابتدائی حالت میں نہیں ہیں اس لئے یہ فرض کرنا چاہئے کہ جب کبھی جماعت کے اندر بیٹا اپنے باپ کی جگہ لیتا ہے تو جماعت سے اسی وقت سے اس کا ایک خاموش معاہدہ ہوتا ہے اس معاہدہ کا مدار اس اصول پر ہے کہ اکثریت کا ارادہ قانون شمار ہو گا کیونکہ صرف ہی ایک طریقہ ہے جس سے جماعت بحیثیت مجموعی عمل کر سکتی ہے فطرتی حالت تقیناً

جنگ کی حالت نہیں ہے جیسا کہ جو بس کا خیال تھا لیکن اس میں ایسی برائیاں ہوتی ہیں جن کا سد باب صرف متعظم قوانین غیر مابعد اعدالت اور انتظامی قوت ہی سے ہو سکتا ہے فطری حالت ایک آزادی کی حالت ہے لیکن آزادی کی حفاظت جماعت میں بہتر طریقے پر ہو سکتی ہے اس لحاظ سے جب انسان جماعت میں زندگی بسر کرنے لگتا ہے تو اس کے فطری حقوق منسوخ نہیں ہو جاتے مثلاً ملکیت کا حق ایک فطری حق ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ ایک شخص نے زمین کو کاشت کرنے یا کسی اور چیز کے بنانے میں منت صرف کی ہے خدا نے دنیا کو محنتوں کے قبضے میں دیا ہے اور کابلوں کے حوالے نہیں کیا ہے تمام اقتصادی محنت سے متعین ہوتی ہے اس لئے ملکیت جس طرح ملکیت کا حق پیدا نہیں کر سکتی اسی طرح وہ اس کو منسوخ بھی نہیں کر سکتی اس کا کام صرف یہ ہے کہ اس کی تصدیق کرے اس کو قائم رکھے اور اس کی حفاظت کرے جو اصول حق ملکیت کے متعلق صحیح ہے وہی خفی آزادی پر بھی صادق آتا ہے غلامی فطری حالت کے مخالف ہے اس لئے ملکیت کو بھی چاہئے کہ ہرگز اس کی حمایت نہ کرے۔

لوک نے اپنے فلسفہ ملکیت میں تشریعی قوت کو جو خاص اہمیت دی ہے اس کا ایک خاص مفہوم ہے تشریعی اقتدار کو قائم کرنے سے کوئی استبدادی قوت قائم نہیں ہوتی استبداد سے بچنے کی خاطر فطرت کی حالت کو ترک کیا گیا ہے تمام فیصلوں میں یہی بات مد نظر رکھی جاتی ہے کہ فلاح عام کی بہترین صورت قائم ہو۔ محمولات صرف اعلیٰیت کی رضامندی سے لگانے چلائیں ورنہ ملکیت کا حق تلف ہو جائے گا کیونکہ جو چیز درودستی سے میری مرضی کے بغیر مجھ سے چھینی جاسکتی ہے وہ حقیقت میں پوری طرح میرے قبضے میں نہیں ہے۔ لوک چاہتا ہے کہ تشریع کو انتظامی حکومت اور عدالت سے الگ رکھنا چاہئے لیکن تشریعی اقتدار کو اعلیٰ رتبہ حاصل ہے اسی سے طرز حکومت متعین ہوتی ہے قانون بنانے والا اس پر عمل درآمد کرنے والے سے افضل ہوتا ہے۔ لیکن اعلیٰ ترین

اقتدار صرف جمہور ہی کو حاصل ہونا چاہئے اور اس کو اس وقت استعمال کرنا چاہئے جب کہ انتظامی حکومت اور فشرعی قوت میں مخالفت واقع ہو۔ جمہور کے سوا کوئی ایسی قوت نہیں ہے جو اس قسم کے جھگڑے کا فیصلہ کر سکے۔ تحفظ ذات کے اساسی اور ناقابلِ نسخ حق کی وجہ سے ایک قوم خدا کی طرف رجوع کر کے اپنے ارادے کو عمل میں لاتی ہے ایسا عمل بغاوت نہیں ہے کیونکہ بغاوت کے محرک وہ لوگ ہوتے ہیں جو قانون کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ ایسا کرنے سے مملکت کا شیرازہ نہیں بکھر سکتا کیونکہ ایسی صورتِ حالات میں یہ مقدم ہے کہ جمہور کی اکثریت کو ان عیوب کا احساس ہے جن سے چینٹکارا حاصل کرنا مقصود ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ ایک قوم کی قوم ایسی آسانی سے حدود سے متجاوز نہیں ہو جاتی جیسا کہ بعض لوگ خیال کرتے ہیں۔

لوک نے اپنی آزاد روح تحقیق اور اپنی قوم کی معاصرانہ تاریخ کے واقعاتِ عظیمہ سے دلی اور علمی ہمدردی رکھنے کی وجہ سے قومی آزادی کے بڑے بڑے اصول اس حد تک سے مرتب کئے کہ وہ نہ صرف بعد میں آنے والے نظریاتِ حقوق و مملکت کے لئے نہایت اہم ثابت ہوئے بلکہ آنے والی صدیوں میں اقوام کی تاریخ پر بھی اس کا گہرا اثر ہوا۔ مانتھیکو Montesquieu اور الکزینڈر ہیملٹن اس کے شاگرد تھے۔ روسو کے اقتدارِ جمہور کے نظریہ کو اس سے سہارا ملا شمالی امریکہ اور فرانس کے انقلابات اسی چیز کی مثالیں ہیں جن کو لوک نے اپنے الفاظ میں مرا فہ الی امتد کہا ہے۔ دول حاضرہ کی دستوری زندگی حقیقت میں لوک کے اصولوں پر مبنی ہے اس کا تمام فلسفہ مملکت مسلہ دستور تک محدود ہے اس کے پیچھے عمرانی زندگی کا مسئلہ ہے لوک نے یہ اصول قائم کر کے حقِ ملکیت کا مدار محنت پر ہے، ایک بڑے اجتماعی مسئلے کی سلسلہ جنبا فی کردی جس کو بہت بعد میں چل کر نمایاں حیثیت حاصل ہوئی۔

باب دوم

اخلاقی اور مذہبی فلسفہ کے مباحث

حاصلہ اخلاقی کا نظریہ

نشأۃ جدیدہ کے زمانے میں اور تیسویں صدی میں تحفظ ذات کی تحریک طبعی کو مختلف صورتوں میں انسانوں کے کردار کی اساس قرار دیا گیا۔ چند مستثنیات کو چھوڑ کر اخلاقیات کی اساس کو تلاش کرنے کی تمام کوششیں ایک فرد کی ذات اسکی خواہشات اور فلاح کو مد نظر رکھتی تھیں۔ اصولاً اس میں کوئی فرق نہیں پڑتا کہ صرف اسی دنیا میں ایک فرد کی زندگی کی اساس کو متعین کرنے کی کوشش کی جاتی ہے یا یہ کہ حیات بعد الموت کو بھی اسی میں داخل کیا جاتا ہے جیسا کہ لوگ کے فلسفے میں ہے اس نقطہ نظر کے خلاف جسے ہابس نے نہایت واضح اور مدلل طور پر پیش کیا فلسفیانہ اخلاقیات میں بعض مفکرین نے عقل کو انسانی اعمال کے لئے ایک قوت ناگزیر قرار دیا سپانوزا نے اس کے متعلق جو نہایت گہری باتیں کہی تھیں کہ تحریک تحفظ ذات میں کس کس طرح تبدیلی ہیئت ہوتی رہتی ہے، ان پر کسی نے زیادہ غور نہیں کیا یہ سافٹسبری کا کمال ہے کہ اس نے اس حقیقت کی طرف

توجہ دلائی کہ اخلاقی احکام میں بلا واسطہ جلی احساس کی کیا اہمیت ہے۔ شافطبری نے ہر وقت عقلیت کے روز افزوں غلبہ کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی جس سے بہت اہم نتائج پیدا ہوئے اور جیسا کہ عصر جدید میں اکثر واقع ہوا ہے کہ جب کبھی خیال کا کوئی نیا چشمہ اُبلتا ہے تو اس کی وجہ کلاسیکل اثرات ہوتے ہیں، شافطبری کے خیالات بھی انہیں اثرات سے متعین ہوئے۔

تناسب و توازن محمدیہ ذات امر فطرت پر اعتماد جو متقدمین کی امتیازی خصوصیتیں تھیں شافطبری میں پھر ان کا ظہور ہوا اگرچہ اس حالت میں کسی قدر جدید تاثیریت ان صفات کے ساتھ ملٹی انتھونی ایشلیے کو پر شافطبری سلسلہ ۶ لندن میں پیدا ہوا وہ لوک کے ایک دوست کا پوتا تھا لوک بہ حیثیت طب کے اس کی پیدائش کے وقت موجود تھا بعد میں وہ اس کا اتالیق ہو گیا کلنگٹن علوم میں اس کی تعلیم بہت باقاعدہ ہوئی تھی اسی لئے ان علوم کا اسکی طبیعت پر زبردست اثر ہوا اس کی ایک اتالیق تھی جولاٹینی اور یونانی زبانیں بڑی روانی سے بولتی تھی اسی وجہ سے شافطبری یہ زبانیں مادری زبان کی طرح بولنے لگا اوائل عمر ہی میں عمدہ یونانی خیالات اس کے ذہن نشین ہو گئے اس کی مزید ذہنی ترقی اطالیہ اور فرانس میں سفر کرنے سے ہوئی جس کے دوران میں اس کو دنیا کا تجربہ حاصل کرنے اور فنون لطیفہ کا شوق پورا کرنے کے بہت موقعے ملے کچھ سالوں تک وہ مجلس عوام کارمن بھی رہا پادشاہ ولیم اس کی بڑی قدر کرتا تھا اور اس نے اس کو ایک بڑے اعتماد کا عہدہ بھی پیش کیا جس کے قبول کرنے سے اس نے انکار کر دیا اس کی صحت اچھی نہیں تھی اور وہ خاموش ملی دمدگی بسر کرنے کا آرزو مند تھا اس نے سلسلہ ۷ میں نیپلز کے مقام پر وفات پائی جب کہ اس کی عمر کچھ زیادہ نہیں تھی

شافطبری نے اپنی تصانیف کا بیشتر حصہ خود ہی تین جلدوں میں مرتب کیا جن کا نام یہ دکھانے کی حد نسا نوں کی خصوصیات اطوار دار اد لندن سلسلہ ۸) ان جلدوں میں کسی ایک خیال کا باقاعدہ ارتقا کیا ہے خیالات اور جذبات جن صورتوں میں پیدا ہوئے ان کو قلمبند کر دیا ہے ان میں سے

اکثر خطوط یا مکالمات کی صورت میں ہیں طرز بیان میں شاعرانہ جذبہ پایا جاتا ہے اور کہیں کہیں محقول اسد لال کی جگہ جذباتی خطابت نے حاصل کر لی ہے اعلیٰ اور ادنیٰ دونوں مضامین کے لحاظ سے وہ تاثر کا سب سے پہلا فلسفی ہے اسد لال عقل نفع و ضرر کی محاسب خودی اور خارجی حسیات و سمات کے خلاف اس نے بلا واسطہ تاثر کی اہمیت کو واضح کیا ہے اس نے دوبارہ حسن اور نیکی کے ایک ہونے کا دعوے کیا قدیم یونانیوں کے ہاں نیکی کا یہی تصور تھا کہ نیکی ایک فرد کے مختلف پہلوؤں میں توازن اور مختلف اصول کی باہمی زندگی میں موافقت کا نام ہے اس نے یہ دعوے بھی کیا کہ اخلاقیات مذہب سے الگ بھی ہو سکتی ہے اگرچہ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ اخلاقی احساس کا کمال اس مذہب و دین میں ہوتا ہے کہ خدا تمام اشیاء میں عمل کرتا اور ان میں موافقت پیدا کرتا ہے

اگرچہ شافٹسبری اپنے استاد لوک کا بڑا احترام کرتا تھا اور ہاں کے خلاف اس نے ایک بڑی سخت بحث بھی لکھی تاہم اس کا یہ خیال تھا جس کا اظہار اس نے یونیورسٹی کے ایک نوجوان کے نام اپنے خطوط میں کیا ہے کہ لوک نے حضوری تصورات کے خلاف تنقید کرنے سے اخلاق کی بنیاد کو تباہ کر دیا ہے وہ تسلیم کرتا ہے کہ تصورات کو بعض ممنوں میں حضوری ماننا بے معنی بھی ہے۔ وہ خود اس اصطلاح کو فطری لمطابق فطرت یا جاہلی کے ممنوں میں استعمال کرتا ہے اور اس کو صنعت اور تہذیب و تربیت کے مقابلے میں استعمال کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سوال اصل میں یہ نہیں ہے کہ کس وقت ایک جسم دوسرے سے الگ ہوتا ہے یا ہمارے تصورات کس وقت میں پیدا ہوئے ہیں بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ آیا انسانی نفس کی ساخت اس قسم کی ہے کہ دوران ارتقاء میں بعض تصورات قدرتی طور پر پیدا ہوتے ہیں ہیں اس دعوے کا کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم میں محبت اور عدل کے تصورات محض تجربے اور اخلاقی تلقین سے پیدا ہوئے ہیں کیونکہ اگر یہ صحیح ہو تو ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ پرندے جو آڑھنے ہیں اور گھومنے بناتے ہیں تو وہ بھی کسی

التلقین کا نتیجہ ہے اور مرد اور عورت کو جو ایک دوسرے کی طلب ہے وہ بھی کسی تعلیم کی محتاج ہے۔ گرویس کبیر لینڈ اور لائبنٹز کی طرح شافٹسبری کا بھی یہی خیال ہے کہ فرد میں ایک جبلت موجود ہے جو اسے نوع سے متحد کرتی ہے اور یہ جبلت ایسی ہی فطری ہے جیسی کہ تناسل اور محبت اور لاوی کی جبلت انسان نہ کبھی جماعت سے الگ رہا اور نہ رہ سکتا ہے۔ حالت فطرت اور حالت جماعت میں مخالفت قائم کرنا ایک غلطی ہے اگر ہم نوع انسان کے ارتقا کو نظر غائر سے دیکھیں تو ہمیں اس میں فطرت کی بہت سی مختلف حالتیں نظر آئیں گی لیکن ان میں سے کسی حالت میں بھی ہماری عمرانی زندگی اور اس کے جذبات متعلقہ منقود نظر نہیں آئیں گے۔ شافٹسبری کا یہ خیال نظر بہ معادہ کے خلاف ہے جس کی رو سے جماعت آزاد افراد کے اتحاد سے پیدا ہوئی ہے۔ وہ اس ابتدائی مبہم جبلت سے شروع کرتا ہے جس میں ابھی نر و اور جماعت کی بین تفریق موجود نہیں اور اس کے ساتھ ہی اس کا یہ خیال بھی ہے کہ حالت فطرت اور حالت تمدن اضافی تصورات ہیں یہ خیالی اس کی تفسیر فکر میں ایک نہایت اہم رکن ہے لیکن اٹھارہویں صدی کی ذہنی فضا اس خیال کے ارتقا کے لئے موزوں نہیں تھی۔

اگرچہ شافٹسبری جبلت کو بہت اہم سمجھتا ہے لیکن وہ فکر کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کرتا فکر کے ذریعے سے ہم اپنی باطنی کیفیات کا مطالعہ کرتے ہیں اور ان سے متاثر ہوتے اور ان پر حکم لگاتے ہیں یہاں پر اس کا رویہ استدلالی لوک کے تجربہ باطنی کی طرف ہے۔ مخصوص تاثرات مثلاً توفیق و تھیر شرافت اور بچائی کی ستائش اور فکر و عمل میں کینہ پن اور جھوٹ کے خلاف احساس غضب اپنے باطن کی غیر ارادی تحریکات پر غور کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تاثرات جمالیاتی گوارائی یا ناگوارائی سے مشابہ ہوتے ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ ان میں میلان کل پایا جاتا ہے۔ شافٹسبری ایسے تاثر کو اضطرابی تاثر یا حاسہ اخلاقی کہتا ہے۔ چونکہ یہ فطری جبلتوں کا نتیجہ ہے اس لئے یہ خود فطری اور اصلی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ ایک ایسا ٹھنڈا فلسفہ بھی ہے جس کے نزدیک فطری ایمان فطری عدل اور فطری کدنگی کا کوئی وجود نہیں کیونکہ اصل میں فطری قوانین صرف دو ہی ہیں محبت ذات یعنی خود غرضی اور جذبہ اقتدار۔ شائستگی کا خیال ہے کہ یہ فلسفہ ممکن ہے کہ اس بات کا نتیجہ ہو کہ بعض لوگوں کو یہ خیال ناگوار ہو اگر فطرت ہم سے ایسے اعمال کرائے جو ہماری ذات سے خارج ہیں وہ خود یہ تعلیم دیتا ہے کہ تمام جہتیاں مسرت کے لئے کوشاں ہیں لیکن جماعت کے مشترک مقاصد میں مسرت حاصل کرنے اور اپنے اعراض کو اپنی ذات تک محدود کرنے میں بڑا فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ انانیت اور ہمدردانہ تاثرات میں کوئی تقاضا مطلق نہیں کیونکہ محبت اور دوستی سے بھی انسان کو تسکین حاصل ہوتی ہے کیونکہ جو مسرت ہم دوسروں کے لئے پیدا کرتے ہیں وہ وہاں سے منعکس ہو کر ہمارے حصہ میں بھی آتی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ہمارے حالات حیات دوسرے لوگوں کے ساتھ کچھ اس طرح مربوط ہیں کہ جب ہم دوسروں کی بھلائی یا فلاح عامہ کا خیال چھوڑ دیں اور اس سے منہ موڑ لیں تو خود ہمارے لئے بھی کچھ باقی نہیں رہتا اور خود ہماری ذات کو بھی ہم سے کوئی نفع نہیں پہنچتا۔ ہمارا کام یہ ہے کہ ہمارے دل میں جو خوشیاں پیدا ہوتی ہیں ان میں موافقت پیدا کی جائے جس شخص نے اپنی خواہشات میں موافقت اور ان میں یکس نظام اور امن قائم کر لیا اس نے خود اپنی سعادت کا ایوان تعمیر کر لیا۔ مسرت کا تعلق باطن سے ہے نہ کہ خارج سے۔ تاثرات کی موافقت اور موزونیت سے صحیح اجتماعی زندگی کے انداز و رسوم پیدا ہوتے ہیں جس انداز سے جماعت کی زندگی کے تقاضے پورے ہوتے ہیں اسی سے فرد کی زندگی میں بھی اندرونی موافقت پیدا ہوتی ہے ایک نوجوان طالب علم کے نام خطوط میں شائستگی کہتا ہے تمام اشیاء میں یہاں تک کہ ادنیٰ سے ادنیٰ چیزوں میں بھی حسن کے متلاشی رہو اور حسن آفرینی کرو۔ قبیح صورتیں ناگوار تھیں ہوتی ہیں اور ان میں کسی نہ کسی طرح کا مرض بھی ہوتا ہے اور جن صورتوں اور نسبتوں میں حسن ہوتا ہے وہ زندگی میں مفید ہوتی ہیں زیادہ

اہلیت سمجھتی ہیں اور ترجیحات ہوتی ہیں۔
 نظم و تناسب کا احساس، جو اخلاقی تاثر کی اصل ہے صرف انسانی جماعت
 ہی سے تعلق نہیں رکھتا جب وہ تمام کائنات سے متعلق ہوتا ہے تو وہ ایک
 قسم کے روحانی وجہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ فطرت کے نظم سے ہم میں
 سٹائیل و استحسان کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ شر اور نقص ہمارے محدود نقطہ نظر
 کی وجہ سے موجود معلوم ہو جاتا ہے۔ محدود نقطہ نظر جس کی وجہ سے ہم اشیا کو فرد فرد دیکھتے ہیں
 اکثر ایسی چیزوں کو ناقص پاتا ہے جن میں ہم کرکلیت کے نظریہ نگاہ سے دیکھ سکتے تو وہ کامل معلوم ہوتیں
 کوئی چیز خارج سے کائنات کی مزاحمت نہیں ہو سکتی۔ یہ خود اپنے باطنی اور موزوں
 نظام پر مبنی ہے جس کی بنا فکر الہی ہے۔ اس طرح سے اخلاقیات مذہب
 کی طرف رہنمائی کرتی ہے اور شاہ فطری ایک ایسی اعلیٰ توحید کو پیش کرتا
 ہے جس کے نزدیک خدا سب کائنات سے محبت کرنے والی اور سب کی
 حفاظت کرنے والی ہوتی ہے اور اس لحاظ سے اخلاقی زندگی کے لیے
 اسوہ حسنہ ہے۔ صحیح طریقہ یہی ہے کہ انسان اخلاقیات سے مذہب کی طرف
 پہنچے۔ اس کے برعکس شروع ہی سے اخلاقیات کو مذہب پر قائم کرنے کی
 کوشش غلط ہے جیسے کہ لوک نے کی۔ اگر شروع ہی سے اخلاقیات کو
 مذہب کا سہارا دیا جائے تو بے غرضی مفقود ہو جائیگی یعنی آپ ہی اپنا اجر
 ہے، اس سے بہتر اجر اس کو کہاں سے ملے گا۔ (Francis Hutcheson)
 فرانسس ہچسن (۱۷۴۴-۱۷۹۴) شمالی آئرلینڈ میں سکوت گھرانے میں پیدا
 ہوا اس نے پہلے ڈبلن میں خود ایک دارالعلوم قائم کیا اور اس کے بعد
 گلاسگو میں فلسفہ اخلاق کا پروفیسر ہو گیا اس نے شاہ فطری کے محیالات
 کو زیادہ باقاعدہ صورت میں مرتب کیا جس کی وجہ سے ان کی اشاعت کا
 دائرہ بہت وسیع ہو گیا۔ اس کی کتاب حسن اور قبحی کے متعلق تحقیقی ہیں جو
 ۱۷۷۶ء میں شائع ہوئی جمالیاتی اور اخلاقیاتی تاثرات پر نظر ڈالی گئی ہے
 اس میں بعض بیانات نہایت مفید اور دلچسپ ہیں اور اکثر نکات جن کے
 متعلق شاہ فطری نے کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا تھا اس کتاب میں متین اور بین

صورت میں ملتے ہیں۔ اس کا نظام فلسفہ اخلاق فلسفہ میں اس کی وفات کے بعد شائع ہوا اس نے یہ کوشش کی کہ اخلاقیات کو دینی انسانی فطرت کے مشاہدے پر قائم کیا جائے وہ کہتا ہے کہ انسان کی فطرت میں الائیٹی جبلتوں کے علاوہ دوسروں کی مدد کرنے اور ان کو خوش کرنے کی بھی ایک غیر ارادی خواہش موجود ہے اور ان اعمال کے متعلق جو دوسروں کی مدد کے لئے اور ان کو خوش کرنے کے لئے کئے جائیں انسان کی طبیعت میں ایک بلا واسطہ احساس مسرت و استحسان بھی پایا جاتا ہے۔ عقل صرف حصول مقاصد کے ذرائع کو معلوم کرنے کا ایک ملکہ ہے۔ ہمدردی یا محبت کے ساتھ عقل کا جو نامفید بلکہ لازمی ہے کیونکہ عقل کے بغیر یہ صبیح تاثر نہ دھا و صند عمل کرے گا لیکن انسانی اعمال کی قدر و قیمت کو صرف عقل ہی معین نہیں کرتی حاسہ اخلاق عقل کی طرح تجربے سے بھی مستغنی نہیں ہو سکتا کیونکہ اعمال کے نتائج اور ان کے میلانات کا علم ہم کو صرف تجربے سے ہی ہو سکتا ہے حاسہ اخلاقی اسی وقت عمل کر سکتا ہے جب کہ مشاہدہ انسانی اعمال اور ان کے نتائج کو اس کے سامنے پیش کرے اب رہا یہ سوال کہ حاسہ اخلاقی کا طرز عمل ان مشاہدات کی بنا پر کیا ہوتا ہے بہت محسن اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اگر دو مختلف اعمال سے مسرت کی ایک ہی مقدار پیدا ہوتی ہو تو ان میں سے وہ عمل قابل ترجیح ہے جس سے انسانوں کی کثیر ترین تعداد کو مسرت حاصل ہو لیکن اس میں اس امر کو بھی ملحوظ رکھنا چاہئے کہ اعلیٰ سیرت کے کم اشخاص ادا نے سیرت والوں کی زیادہ تعداد پر مرتجح ہیں اور ان اعمال میں سے جن سے فائدہ اٹھانے والوں کی تعداد برابر ہو وہ عمل قابل ترجیح ہے جس سے اعلیٰ ترین مسرت پیدا ہوتی ہو ان خیالات کا خلاصہ اس نے ایک اصول کی صورت میں بیان کیا جس کو بعد میں بہت دہرایا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ عمل بہترین ہے جو کثیر ترین تعداد کے لئے کثیر ترین مقدار مسرت مہیا کرے۔ حاسہ اخلاق کی یہ توجیہ نہیں ہو سکتی کہ وہ تجربے کا نتیجہ ہے کیونکہ یہ براہ راست انسان کی جبلت سے تعلق رکھتا ہے اور نہ ہی یہ تعلیم و تربیت

عادت یا اختلاف تصورات سے پیدا ہو سکتا ہے کیونکہ ہمیں کے نزدیک ان طریقوں سے کوئی مطلقاً نیا حاسہ یا تصور پیدا نہیں ہو سکتا وہ کہتا ہے کہ اس میں کوئی پر اسرار بات نہیں یہ حاسہ خدا کی طرف سے دویت کیا گیا ہے اور یہ خالق کی دانائی کا ثبوت ہے کہ حاسہ اخلاقی انھیں اعمال کو مناسب قرار دیتا ہے جن میں دوسروں کی بھی فلاح ہوتی ہے یا ہماری فلاح ان میں اس انداز سے پائی جاتی ہے کہ دوسروں کی بھلائی بھی اس کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ حاسہ اخلاقی ان لوگوں میں بھی عمل کرتا ہے جو خدا کے قائل نہیں ہوتے ہمیں کے نزدیک اخلاق دنیات سے بھی اسی طرح آزاد ہے بطرح کہ وہ انانیت کے تصورات سے الگ ہے اگرچہ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ جہاں حاسہ اخلاقی کند ہو گیا ہو وہاں صرف محکمہ قانون ہی سے جذبات کو مغلوب کر سکتے ہیں حاسہ اخلاقی ہمیشہ ایک بلا واسطہ جبلت کے طور پر ہی عمل نہیں کرتا۔ اس کے اندر سے احساس فرض پیدا ہو سکتا ہے مثلاً جب یہ تصور پیدا ہو جاتا ہے کہ اگر ہم نے ایک خاص قسم کے عمل کرنے کا فیصلہ نہ کیا تو یہ نقصانے احسان کے خلاف ہو گا اور اس سے ہمارے سکون قلبی میں فرق آجائے گا اور ہمیں شاید اس سے ظاہری یا باطنی تکلیف بھی ہوگی ہمیں کے نزدیک احساس فرض بھی ایک ثانوی اور نائب احساس ہے۔

جزئی اخلاقی مسائل کو ہمیں اصول اخلاقی کے معیار پر دیکھنا ہے اس کے نظام فلسفہ اخلاق میں مخصوص اخلاقی اجتماعی اور سیاسی مسائل کے متعلق بہت سے باریک نکات آزادانہ خیالات اور لطیف انسانی بیانات ملتے ہیں۔

جوزف بٹلر (Joseph Butler) کلیسا سے الگ رہنے والوں کی درگاہ (Dissenting College) میں اپنی تعلیم کو پورا کر کے کلیسائے قائمہ کا رکن ہو گیا اور شب کے عہدے پر پہنچ کر ۱۷۲۷ء میں وفات پائی اس کا فکر و مشاہدہ بڑا زبردست تھا اس نے شائع شدہ تصانیف کے نظریہ حاسہ اخلاقی کو ہمیں سے بھی زیادہ دنیائی صورت میں پیش کیا۔ لیکن بٹلر کو زندگی کے

تاریک پہلو کا بہت گہرا احساس تھا اور شافٹسبری کی پر جوش رجائیت سے وہ بہت دور تھا۔

اس کا نظریہ اخلاق میں اس کے دو خطبات (Sermons) میں ملتا ہے یہ صبح ہے کہ شافٹسبری اور ہیکسن کی طرح وہ بھی یہ تسلیم کرتا ہے کہ اخلاق کو فرو اور نوع کے براہ راست تعلق سے بہت گہرا ربط ہے۔ لیکن ان دونوں سے زیادہ وہ ان یقینی باطنی تقاضوں پر زور دیتا ہے جو ماسہ اخلاق کے ذریعے سے محسوس ہوتے ہیں اور جن کے لئے وہ ضمیر کی اصطلاح استعمال کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ ہماری نگاہ میں اتنی وسعت نہیں کہ ہم یہ معلوم کر سکیں کہ افراد کو کن وجود سے مسرت حاصل ہوتی ہے مسرت کی تقسیم احکم الحاکمین کے ہاتھوں سے ہوتی ہے لیکن ہماری مسرت میں یہ داخل ہے کہ نتائج سے قطع نظر کر کے ہم جھوٹ اور جو رو ظلم کو برا سمجھتے ہیں اور محبت و احسان کو اچھا سمجھتے ہیں بٹلر نے ہیکسن کے اصول فلاح عام کا اخلاق نہیں کیا اس کے نظر صرف اخلاق کا باطنی اور نفسی پہلو ہے اس نے شافٹسبری کے نظریہ پر یہ اعتراض کیا کہ اس نے ضمیر کے اقتدار کو پوری نمایاں نہیں کیا جو روح کے تمام دیگر عناصر اور محرکات سے بالاتر ہے۔ ضمیر کی فطرت تمام دیگر ملکات سے بالاتر ہے دنیا کی حکمرانی اس کو دولت کی گئی ہے بلطف نفسیاتی تحلیل کے ذریعہ سے بٹلر یہ ثابت کرتا ہے کہ اخلاقی احساس کی بلا واسطہ تسکین اس لذت سے الگ ہے جو انسان نفع و ضرر کو تول کر اپنی ذات کے لئے حاصل کرتا ہے بلا واسطہ جملتوں میں ہم شعوری طور پر اپنی ذات کو اپنا مقصد نہیں بتاتے لیکن انسانیت کے لئے یہ مقدم ہوتا ہے کہ جذبات کی متابعت سے جولذتیں حاصل ہوتی ہیں ان کا ہمیں کچھ شکر ہے اور یہ لذتیں شعوری طور پر انانیتی فعل میں بطور مقصد پیش نظر ہوتی ہیں لیکن نفع و ضرر کے متعلق سوچ بچار اور تمیز سے کامل باطنی تسکین کا حصول مستحب ہو جاتا ہے اگرچہ بٹلر کے نزدیک قانونی ضمیر کی متابعت کے ساتھ ایک بلا واسطہ تسکین وابستہ ہے لیکن انسانی فطرت کے متخالف عناصر کا اس

کو تو ایسا گہرا احساس تھا کہ شافٹسبری کی طرح انسانی فطرت کی اندرونی موافقت کا خیال اس کے لئے اطمینان بخش نہ ہو سکا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر صاف طور پر اس بات کی ضمانت نہ ہو کہ انجام کار نیکی سے ذاتی مسرت کا بھی حصول ہوگا تو ہم کبھی نیکی پر قائم نہ رہ سکیں۔ اگرچہ نیکی یا اخلاقی سچائی اس کا نام ہے کہ ہم نیکی کو نیکی ہی کی خاطر پسند کریں اور اس کو خود مقصد قرار دے کر اس کی پیروی کریں لیکن جب کبھی ہم ٹھنڈے دل سے پیٹھ کر سوچتے ہیں تو نیکی کے قتل کا یا کسی اور عمل کا صحیح اور جائز ہونا ہماری سمجھ میں نہیں آتا جب تک ہمیں یہ یقین نہ ہو جائے کہ اس سے ہم کو مسرت حاصل ہوگی یا کم از کم یہ ہماری مسرت کے خلاف نہیں ہوگا۔ شافٹسبری ایسے ٹھنڈے لمحوں کو بھی ٹھنڈے فلسفے کی طرح بے وقعت سمجھتا تھا بلکہ اس کے نزدیک صرف آخرت کی زندگی کا خیال مذہب جس کی تعلیم دیتا ہے، ایسے لمحوں میں انسان کو سہارا دے سکتا ہے لیکن بلکہ کہتا ہے کہ ایک اور راستے سے بھی اخلاقیات مذہب کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ محبت اور تحسین جو ہماری فطرت کے تقاضے ہیں ان کا بلند ترین معروض خدا ہے مذہب ہمارے تاثرات کو وسیع کر کے ایک خاص سمت میں ڈال دیتا ہے اور کوئی نیا تاثر پیدا نہیں کرتا۔ ہماری فطرت کی ماہیت نہیں بدلتی۔ بلکہ خود غرضی اور تحسینی تسلیم کے متخالف کو اخلاقیات سے عالم دینی کی طرف منتقل کر دیتا ہے لیکن اس کا کوئی مبین حل پیش نہیں کرتا۔

بلکہ اور شافٹسبری کا متخالف قنوط اور رجاء کا متخالف ہے۔ اٹھارویں صدی کے آغاز میں رجائیت غالب تھی لوگوں کو زندگی اور انسانی فطرت بہت خوشگوار دکھائی دیتی تھی اور ترقی و افزائش مسرت کے متعلق بڑی بڑی امیدیں تھیں۔ لائبنٹز لوک اور شافٹسبری نے مختلف صورتوں میں اسی رجائیت کا انکار کیا۔ شافٹسبری اور آزاد خیال مفکرین نے اس فطری مذہب کی بہت مدح سرائی کی جس کی بنا فطرت کی وحدت اور اس کے تناسب اجزا کا نفس کر ہے، بمقابلہ اس مذہب کے

جو مذہب وحی کہلاتا ہے جس کی بنیاد تاریک اسرار اور مخالف انسانیت اعتقادات ہیں۔ اپنی طبیعت اور اپنے اعتقاد کی وجہ سے بٹلر نے اس نظریہ پر حملہ کیا۔ اپنی مکرر لائبرل تصنیف ”فطرت کی ساخت اور اس کی دستور سے فطری اور منزل مذہب کی مماثلت“ (Analogy of Religion)

Natural and revealed to the Constitution and Course of Nature میں وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مذہب فطرت کے غلط جوہاریت و زنی اعتراضات پیش کئے جاتے ہیں وہ فطری مذہب کے اس ایمان بالفطرت پر بھی وارد ہوتے ہیں کہ فطرت کی حکومت مرئیانہ ہے۔ مشاہد سے ہم بھی اس نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتے کہ فطرت کا مقصد عاقلانہ صادقانہ اور خیر ہے اگر یہ مسئلہ ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ سعادت یا شقاوت رحمت یا لعنت بے اختیار اور مقدر ہیں تو ہمیں یہ نہیں بولنا چاہئے کہ فطرت میں بھی بے شمار جرائم شننے کے بغیر فنا ہو جاتے ہیں اور اس زندگی میں کامل اخلاقی ارتقا بہت کم لوگوں کو حاصل ہوتا ہے اگر کفار کی تعلیم ہم کو بری معلوم ہوتی ہے تو ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ فطرت میں بھی بسا اوقات مجرموں کی بلا بے گناہوں پر پڑتی ہے اگر عیسائیت ایک خطا ہے تو یقیناً فطرت کا بھی وہی حال ہے اگر بیچ پوچھو تو ان دونوں میں عقدہ ایک ہی قسم کا ہے خود بٹلر فطرت اور وحی دونوں کی اس شکل کو یوں مل کرتا ہے کہ عالم فطرت اور عالم فوق الفطرت دونوں میں ہم ایک لامحدود غیر مٹی کل کے اجزا ہیں اور اپنے مخصوص اور محدود نقطہ نظر سے ہم اس کلیت پر عادی نہیں ہو سکتے۔

اس قسم کے تفکرات سے بٹلر اس مہوار اور سطحی رجائیت کا جواب دیتا ہے جو اصلی صورت حالات کی طرف سے آنکھیں بند کر لیتی ہے۔ فطرت کے متعلق بھی ایسا ہی کو رائے ممکن ہے جیسا کہ وحی کی نسبت اور فطری مذہب کی اور عاجزت بھی ایسی ہی خطرناک ہو سکتی ہے جیسی کہ مذہب قائمہ کی۔ لیکن بٹلر کے اعتراض کی تیج دو دم خود اس کے اپنے اعتقاد کو بھی

کاٹ سکتی ہے اس کے اعتراض کو خود اس پر یوں الٹ سکتے ہیں کہ عیسائیت میں بھی وہی متناقضات موج دہن جو فطرت میں پائے جاتے ہیں اگر وحی محض فطرت اور اس کے معنات ہی کا آئینہ بنے تو وحی بھی اسی کو دہرا دیتی ہے جو کچھ کہ فطرت میں نظر آتا ہے، لیکن اصل سوال تو یہ ہے کہ وحی ان معنات کا کیا مخصوص حل پیش کرتی ہے۔ بلکہ نے جو اختیار اپنے مخالفین کے خلاف استعمال کیا اس سے خود اس کا نظریہ بھی مجروح ہو گیا۔

برنارڈ دمانڈویل Bernard De Mandeville نے اس قسم کی جرح ذات سے بچنے کی کوشش کی۔ اس کی پیداس ہالینڈ کی تھی گو اس کے آباد و اجداد فرانسیسی تھے وہ لندن میں مقیم کرتا رہا اور ۱۷۲۴ء میں وفات پائی، لکھیوں کی کہانی، اس کی ایک مشہور نظم ہے جو مشعلہ میں شائع ہوئی اور لندن کے گلی کوچوں میں بیتی رہی اس میں لکھیوں کی ایک نہایت خوش حال بیٹی کا بیان ہے تمام نکلیاں خواجہ عامہ کو پورا کرنے کے لئے سرگرمی سے کوشاں رہتی ہیں۔ اضطراب بے اطمینانی ہوس پرستی خود نمائی اور نکراسب کا ظہور ان کی زندگی میں ہوتا ہے لیکن ان سب سے مفاد عام میں مدد ملتی ہے اس آبادی کے افراد اور اجزا میں الگ الگ جو خرابیاں ہیں انھیں بحیثیت کل ان کی زندگی کو جنت بنا دیا ہے جس طرح الگ الگ اور بے مری آوازوں کی موافقت سے ایک سریلانڈ پیدا ہو سکتا ہے۔ اس آبادی میں مغلسوں کی حالت بھی پہلے امیروں سے اچھی تھی اب کچھ نکلیاں ایسی پیدا ہوئیں جنھوں نے شور مچانا شروع کیا کہ نقائص کو دور کرو اور خرابیوں کو طیامیٹ کرو ہر فرد کو دیانتداری سے زندگی بسر کرنی چاہئے۔ اس وعظ کو بہت پسند کیا گیا جو لوگ پہلے پرلے درجے کے مفکار تھے انھوں نے سب سے زیادہ دیانت گئے لئے شور مچانا شروع کیا دیوتاؤں نے بھی ان کی آواز سنی ریاکاری مفقود ہو گئی بیش و عشرت کا خاتمہ ہو گیا غارت گری کی جنگیں و استاں پارینہ ہو گئیں سیاسی حکام اور پارلیوں کی حکومت

مختصر رہ گئی۔ جمہوری نظام کی طرف سے فقر کی ضرورتیں پوری کر دی جاتی تھیں۔ تمام آبادی وطن کی پیداوار اور مصنوعات پر قناعت کرتی تھی اور کوئی شخص غیر مالک کا قیمتی درآمدہ اسباب نہیں خریدتا تھا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہان بانی بند ہو گئی کیونکہ باہر کے مال کی ضرورت نہ رہی۔ آبادی بھی رفتہ رفتہ کم ہو گئی اور مکھیوں کی تمام آبادی ایک کھوکھلے درخت کے اندر غلوت کریں ہو گئی۔ قناعت اور دیانت تو حاصل ہو گئی لیکن شوکت اور قوت جاتی رہی اس کہانی سے جو سبق حاصل ہوتا ہے وہ بالکل واضح ہے۔ فرد کی سعادت اور دیانت جماعت کی تہذیب کے متناسق ہے۔

مکھیوں کی کہانی کی چغٹی اڈیشن میں جو لندن میں مسلمانوں میں شایع ہوئی مانڈول نے شرحی حاشیے اضافہ کئے جو کچھ مکالمات کی صورت میں تھے جس میں اس نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس کے اور شاٹسبری کے خیالات میں کیا بین فرق ہے وہ کہتا ہے کہ کسی دو نظامات میں اتنا فرق نہیں ہو سکتا جتنا کہ میرے اور شاٹسبری کے نظام میں ہے انسان کی خود غرضیاں اس کے کھانے پینے کی ضرورتیں اس کی تمنائیں اس کا رشک و حسد، اس کی پیروی لذت اس کی کاہلی اور اس کی بے مبری، انہیں چیزوں پر تمام محنت، تہذیب اور اجتماعی زندگی کا مدار ہے قناعت اور نیکی کی وجہ سے لوگ جس حالت میں ہوتے ہیں اسی پر مطمئن ہو جاتے ہیں۔ اجتماعی زندگی کی خواہش انسان کی سرشت کا اصلی جزو نہیں۔ ریا کے بغیر کوئی جماعت قائم نہیں رہ سکتی اگر ہم یا مانڈول سے اپنے تمام خیالات اور احساسات کو ظاہر کرتے رہیں تو ذرا سوچئے کہ اس کا کیا نتیجہ ہو۔ حقیقی سیاست دان کا کام یہ ہے کہ انسانوں کی خود غرضیوں کو فلاح عام کے لئے استعمال کر کے جماعت کو تقویت بخشنے اس لازمی بدی کی بیخ کنی کرنا حقیقت ہے۔ مروجہ نیکیاں اقامت دار پسند سیاست دانوں کی کیا ہیں ان کا اقتدار اسی حالت میں قائم رہ سکتا ہے جب کہ لوگ اطاعت اور اشیاء کریں کثیر تعداد میں لوگوں پر حکمرانی کرنے

کے لئے ان میں ان صفات کا پیدا کرنا لازمی ہے لیکن تمدن کی ترقی سے فرد کی بدی اور بے اطمینانی اور جماعت کی فلاح کا باہمی تعلق واضح ہو جاتا ہے ایسی حبیب انسانی جو اللہ کو معذور کر دینا چاہے جماعت کے لئے ضرر ہے منڈول نے خیرات اور خیراتی درسوں کے عنوان سے ایک رسالہ لکھا جس میں وہ کہتا ہے کہ عزبا کو ان کی حیثیت سے زیادہ تعلیم دینا خطرناک ہے کیونکہ اگر ان کو اعلیٰ تعلیم حاصل ہوگئی تو ادنیٰ اور ذلیل کام کون کرے گا۔ ہمیں دو میں سے صرف ایک ہی کو انتخاب کرنا پڑے گا ایک طرف برہنہ فطرت ہے اور دوسری طرف ہندسہ، ایک طرف اخلاقی ترقی ہے اور دوسری جانب اجتماعی ترقی لندن کی کلیوں کا کچھ تجربہ غائب ہو سکتا ہے جب کہ اس کے ساتھ آمد و رفت بھی غائب ہو جائے۔ انسانی ترقی میں نیکی اور بدی کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔

اس طرح سے مانڈول، لائبنٹز اور شافٹسبری کے نظریہ موافقت حیات کو رد کرتا ہے۔ ۱۷۷۰ء میں ۱۸۰۰ء میں صدی میں قنوطیت کا ہنایت زبردست حامی گذرا ہے اور مسئلہ تمدن پر اس کی بحث ہنایت قابل توفیق ہے فقہوں کے ساتھ موافقت پیدا کرنے کے لئے وہ کہتا ہے کہ چونکہ ہم خالق فطرت کی ذات کو نہیں سمجھ سکتے اس لئے ہمیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم اسے ظالم کہیں اس کو یہ بھی خیال ہے کہ دنیا کی زندگی کو ہیج ثابت کر کے اور غیر عیسوی اخلاق اور عقل انسانی کو ناکافی قرار دے کر وہ عیسوی اخلاق اور ایمان بالوحی کی حمایت کر رہا ہے اور شافٹسبری کی مخالفت کر رہا ہے جو بے وحی ایمان بالہد کا قائل تھا اور غمیمہ عیسوی اخلاق کو عیسوی اخلاق پر ترجیح دیتا تھا یہ دینیاتی عقیدہ اس کے نظام فلسفہ کے ساتھ سمجھ بے جوڑ سا معلوم ہوتا ہے لیکن اس ترکیب سے اس کو فائدہ ضرور پہنچا پادریوں نے مانڈول پر ایسے سخت حملے نہ کئے جیسے کہ شافٹسبری کے خلاف کئے۔

آزاد مفکرین

نشاۃ جدیدہ کے طلوع سے فکر انسانی نے نہایت مختلف صورتوں اور سمتوں میں زندگی کے مسائل عظیمہ پر طبع آزمائی کی اس کے بعد کوئی حیرت کی بات نہیں تھی کہ وسیع حلقوں میں یہ اعتقاد پیدا ہو گیا کہ نظریات زندگی اور کردار حیات کا قہین سند اور تقلید سے مستغنی ہے اور فطرت کے قوانین اور انسانی زندگی کے متعلق انسان عقل کے ذریعے سے جو بصیرت حاصل کر سکتا ہے وہ اس کی کافی طور پر رہنمائی کر سکتی ہے علاوہ ازیں اطالیہ میں پندرھویں صدی اور شمالی جمالیہ میں بعد کی صدیوں میں ایک ایسا گروہ پیدا ہوا جو فطری مذہب کو کافی سمجھتا تھا یا اس کو بھی ضروری خیال نہیں کرتا تھا۔ سولھویں صدی اور اس کے بعد ہر وہ شخص جو مسئلہ معنوں میں وحی کا قائل نہ ہو، ڈی ایسٹ Deist یعنی معتقد خدا بے وحی، کہلاتا تھا بعد ازاں یہ لقب ان لوگوں کے لئے مخصوص ہوا جو معاملات میں خدا کی معجزانہ مداخلت کے منکر تھے۔ اکثر اوقات ایسے معتقدین خدا اور منکرین خدا میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا تھا۔ لوگ ہر نئے فلسفیانہ نظریہ مذہب کو انکار خدا یا دہریت کہ دیتے تھے۔ اٹھارھویں صدی کے آغاز میں آزاد خیال کی اصطلاح انگریزی ادب میں ظاہر ہوئی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ خیال تقلید کی زنجیروں سے آزاد ہو گیا ہے۔ ڈی ایسٹ اور ایسٹ ایسٹ کی طرح یہ ایک غیر معین ہی اصطلاح ہے جو نہایت مختلف قسم کے نظریات کے لئے استعمال ہوتی ہے اس لئے ان اصطلاحوں کا کوئی فلسفیانہ مصرت نہیں لیکن یہ اس زمانے کی نہایت کی ایک علامت تھی کہ اس صدی کے آغاز سے آزاد خیال کہلانے والے لوگ کثرت سے پیدا ہوئے اور ان میں اپنی صداقت اور اہمیت کا احساس ترقی کر گیا۔ ڈی ایسٹ اور آزاد خیالی کا لفظ پھر زیادہ تر ایسا

ہے جو فلسفہ کیلئے کوئی زیادہ قیمت نہیں رکھتا لیکن اس سے تاریخ تمدن کے لئے اس کی اہمیت میں فرق نہیں آتا کیونکہ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ سائنس، فنک اور فلسفیانہ خیالات وسیع حلقوں میں موثر ہو گئے ہیں لیکن ان میلانات کی تفصیل تاریخ فلسفہ سے زیادہ تاریخ ادب سے متعلق رکھتی ہے۔ انگریزی دسی اسٹون کے متعلق لڑی شیفن کا یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ وہ اپنے مخالفوں کے مقابل میں بہت اونٹے معلوم ہوتے

(History of English Thought in the Eighteen or Century) Vol. I. Chap. II

لیکن فرانس میں کیفیت بالکل برعکس تھی۔ اس کی توجیہ بلاشبہ کچھ تو اس امر سے ہوتی ہے کہ فرانس میں کاتولیکی کلیسا کی مخالفت زبردست تھی جس کی وجہ سے کلیسا کے مخالفوں کو اپنے نظریات کی حمایت میں زیادہ قوت صرف کرنی پڑی اور کچھ اس امر سے کہ فرانس میں ادعائی مباحث کی کیفیت محض نظری اور مجردانہ نہیں تھی یہاں پر مذہبی اور نظری مسائل کا اختلاف، اجتماعی اور سیاسی اختلاف سے بہت گہرا تعلق رکھتا تھا ان دونوں وجوہ سے فرانسیسی مباحث میں ایک ایسی گہرائی پیدا ہو گئی جس سے انگریزی دسی اذم محروم رہی۔

انگریزی دسی اسٹون کہلانے والے طبقے میں صرف ایک شخص ہے جس نے تاریخ افکار میں کچھ قابل قدر حصہ لیا ہے اس کا نام جون ٹولینڈ John Toland ہے۔ وہ کٹولہ میں انگریز کے شمال میں پیدا ہوا اور اس نے کاتولیکی مذہب میں نشوونما پائی۔ اس کے بچپن کے متعلق ہمیں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں اپنی تعینیت عیسائیت پر اصرار نہیں کے دیا چے میں وہ کٹولہ بچپن سے مجھے نہایت نامتقل توہمات اور شرک کی تعلیم دی تھی لیکن خدا نے اپنے فضل سے میری اپنی عقل اور دوسرے دانا انسانوں کی عقل کے ذریعے سے مجھے ہدایت دی۔ اس کے نزدیک پوپ کو مستند ماننے اور پروٹسٹنٹ پادریوں کے دعاوی کو مستند ماننے میں کوئی فرق نہیں شروع کے عیسائیوں کی طرح اس کے لئے صرف

دو چیزیں ہیں سے ایک کو منتخب کرنا ہے ایک طرف مسیح کی صاف تعلیم ہے اور دوسری طرف علما کے پیچیدہ مسائل میں ٹولینڈ کے نزدیک مسیح کی صاف تعلیم کا جو مفہوم ہے وہ اس کی کتاب مذکورہ صدر سے اخذ کیا جاسکتا ہے۔ طبیعی مولینو نے (Molyneux) جو ڈبلن کا رہنے والا تھا اور لوک کا دوست تھا، لوک کے نام خطوط میں ٹولینڈ کا ذکر کیا ہے اور پہلے خطوں میں عزت و ادب سے اس کا نام لیا ہے۔ ۶۱ پر پہلے مسئلہ کے ایک خط میں وہ اس کی نسبت کہتا ہے کہ وہ ایک صاف گو آواز خیال اور عالم شخص ہے (جہاں تک مجھے علم ہے پہلی دفعہ ہیں آواز خیال کا لفظ استعمال ہوا ہے) اس کے بعد وہ ٹولینڈ کی خود نمائی سے اور اس کی اس عادت سے کہ وہ ہموہ خانوں میں اور جہاں جہاں لوگ جمع ہوتے تھے، پر دوپائندہ کرتا پھر تا تھا: نیز ارجو کیا پادری اور حکام بھی اس سے بگڑ گئے۔ مولینو بیان کرتا ہے کہ پادریوں نے اس کثرت سے اپنے واعظوں میں اس کا ذکر اور اس پر لعن طعن شروع کی کہ ایک مبتدی شخص نے اس وجہ سے گرجے جانا چھوڑ دیا کہ وہ بار بار اب عیسے مسیح کی نسبت ٹولینڈ کا نام زیادہ کانوں میں پڑتا ہے۔ اس کی کتاب جلد دی گئی اور ائرش پارلیمنٹ کے ایک ممبر نے یہ بھی چاہا کہ مصنف کو بھی تصنیف کے ساتھ سپرد آتش کیا جائے۔

اس کے بعد ٹولینڈ تاریخ ادبیات اور سیاسیات میں مصروف ہو گیا اس نے پرنسٹن پادشاہوں کی تخت نشینی کی حمایت کی اور اس طرح سے ہانوفر (Hanover) کے دربار میں مقرب ہو گیا جہاں لائبنٹز سے اس کی ملاقات ہوئی۔ ملکہ سوفیہ چارلٹا کی بھی جو ہانوفر کی ایک شہزادی اور لائبنٹز کی شاگرد تھی ٹولینڈ پر بڑی نظر عنایت ہو گئی۔ یہ ملکہ برلن کے عیسائی نقباء ٹولینڈ اور لائبنٹز کے مناظروں کو بڑے شوق سے سنتی تھی۔ سائنس میں ٹولینڈ نے سیرینہ کے نام خطوط (Letters to Serena) کا ایک مجموعہ چھاپا اور اپنے اس تجربے کی بنا پر دیا چھے میں علمی کاموں سے لے کر عورتوں کی قابلیت کی بہت تعریف کی۔ سیرینہ ہی ملکہ سوفیہ ہے۔

امور عامہ کی زندگی سے اس کو اس قدر فائدہ ہوا کہ اس نے دیہات میں ایک گھر خرید لیا یہاں وہ اپنے عشق فطرت کے تقاضے کو پورا کر سکتا تھا اور بقول خود علم روزگار اور تمنائے مراتب سے آزاد ہو کر بسر وقت کتب بینی اور کتب آفرینی میں مشغول رہ سکتا تھا۔ بعد ازاں اس کے حالات نامساعد ہو گئے اور اس کی زندگی کے آخری ایام افلاس اور بیماری میں گئے۔ اس نے سلاسلہ میں لندن کے قریب ایک گاؤں میں وفات پائی ٹولینڈ کے خیالات عیسائیت کے متعلق اس کی کتاب مذکورہ صدر سے معلوم ہو سکتے ہیں جس میں وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ صحیفوں میں کوئی ایسی بات نہیں جو عقل کے خلاف ہو یا عقل سے ماوراء ہو اور عیسائیت کا اعتقاد کوئی سرسریستہ نہیں۔ عقل سے اس کی مراد وہ ذہنی ملک ہے جو وضاحت اور ابہام و اشتباہ میں تمیز کر سکتا ہے اور یقین کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے۔ مذہب میں بھی ہم کو عقل سے کام لینا چاہئے کیونکہ خود وہی کی صداقت ہم پر کلیسا کی تقلید سے نہیں بلکہ صرف عقل سے متکشف ہو سکتی ہے مگر کون عالم اور معجزات کے اعتقادات عقل سے متناقض نہیں۔ ہمارا کسی بات کو نہ سمجھ سکتا اس امر کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ وہ معجزہ ہے۔ عہد جدید (New Testament) میں سر یار از کا لفظ ایسی چیزوں کے متعلق استعمال نہیں ہوتا جو فی نفسہ ناقابل فہم ہیں بلکہ ایسی باتوں کے لئے استعمال ہوتا ہے جو پہلے پنہاں تھیں اور بعد میں متکشف ہو گئیں اور اب سمجھ میں آ سکتی ہیں۔ خدا کو کیا پڑی ہے کہ وہ ہم سے ایسی باتیں منوانا چاہے جن کو ہم سمجھ نہیں سکتے اس نادانی کی وجہ سے ہم اس کی عبادت میں کوئی زیادہ سرگرمی کا اظہار نہیں کر سکتے اور اس کے بغیر بھی محض عقل و مشاہدہ سے ہم اپنے عجز کا اعتراف کر سکتے ہیں پادریوں اور فلسفیوں نے عیسائیت کو ایک راز بنا دیا ہے۔

بعد کے ڈی ایسٹ کو لینز ٹنڈل مورگن وغیرہ اس سمت میں ٹولینڈ سے بھی آگے نکل گئے اور انھوں نے یا فطری علتوں سے معجزات

کی توجیہ کرنے کی کوشش کی یا بالکل ان کے منکر ہو گئے۔ یہ لوگ اور ان کے حریف بڑی شد و مد کے ساتھ لیکن غیر علمی طریقے سے ایک دوسرے سے ٹکراتے رہے دونوں فریقوں میں تاریخی حقیقت کا کوئی احساس نہیں تھا۔ کٹر لوگ جن چیزوں کو خدا کے اختیاری معجزات کہتے تھے ڈی ایسٹ ان کو چالاک پادریوں کا اختراع قرار دیتے تھے۔

سیرینہ کے نام خطوط، ٹولینڈ کی نہایت اہم تصنیف ہے یہ کتاب ڈیکارٹ کے تصور مادہ کے خلاف ہے، جس کا کسی قدر تامل کے ساتھ سائنسوز ابھی قائل تھا۔ ٹولینڈ کہتا ہے کہ حرکت کو بھی مادے کی ایسی ہی اصلی صفت سمجھنا چاہئے جیسی کہ امتداد اور ٹھوس پن۔ اگر ہم مادے کو بالکل جامد ساکن اور منفعل سمجھیں تو ہمیں ایک فوق الفطرت علت فرض کرنی پڑیگی جو اس کو حرکت میں لائے۔ اگر ہم ذرا غور کریں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ فطرت میں حرکت ہر جگہ موجود ہے کسی کسی جگہ جو سکون مطلق معلوم ہوتا ہے یہ محض جو اس کا دھوکا ہے۔ تحقیق سے ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ ہر ایک شے میں ذاتی حرکت (Autokinesis) موجود ہے۔ ہر حرکت کی توجیہ کسی دوسری حرکت سے ہوتی ہے اور یہ بات حیوانی حرکات کے متعلق بھی صحیح ہے جو خود بخود یعنی بغیر علت کے پیدا ہوتی معلوم ہوتی ہیں ضرور کا وجود حرکات کے تسلسل کا انقطاع نہیں ہم کو لازماً یہ فرض کرنا پڑے گا کہ خدا نے مادہ کو فاعل یعنی ذی حرکت پیدا کیا۔ کائنات کے نظم و تناسب سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خدا مادے کی حرکات کی رہنمائی کرتا ہے۔ اس اعتقاد کے بغیر عضوی زندگی کا ماخذ سمجھ میں نہیں آ سکتا۔

اس صدی کے وسط میں فرانس میں جو مادیت پیدا ہوئی وہ ٹولینڈ کے ان افکار سے متاثر ہوئی۔ یہ کوئی بالکل نئی بات نہیں تھی اس سے پہلے لائبنز ڈیکارٹ کی طبیعیات کو اس سمت میں اور اس سے زیادہ نکتہ رسی کے ساتھ تبدیل کر چکا تھا لیکن ٹولینڈ کے ذریعے سے بہت وسیع حلقوں میں سرمدیت حرکت کے نظریہ کی اشاعت ہو گئی۔

ٹولینڈ کے خیالات کی معین اور ارتقا یافتہ صورت ہمیں اس کی کتاب (Pantheisticon) نکالیں وحدت الوجود میں ملتی ہے جو سائنس میں شائع ہوئی اس میں وہ ایک خیالی افسانے کی شکل میں بیان کرتا ہے کہ تمام یورپ میں غیر معصوب لوگوں کے ایسے گروہ ملتے ہیں ان لوگوں کے ہنایت سادہ جلسے ہوتے ہیں جن میں اہم مسائل پر ہنایت معقول طریقے سے خاموشی سے تبادلہ خیالات ہوتا ہے ان کو 'Pantheists' کہتے ہیں یعنی وحدت الوجودی۔ ان کا اعتقاد ہے کہ خدا کا وجود خود کائنات کی تکنیکی اور تنظیمی قوت ہے اور صرف فکر میں اس کو کائنات سے الگ تصور کر سکتے ہیں یہ لوگ ابيقورس اور مادیت کی تعلیم سے بالکل الگ ہیں ان کے نزدیک تمام افراد اور اشیاء کا مبداء حرکت اور فکر ہے اور فکر کائنات کی قوت اور اس کا تناسب ہے۔ ان لوگوں کا اپنا طریق عبادت ہے اور ان امور میں وہ غیر مشروط و اداری برہمتے ہیں مملکت اور عام نوع انسان کی فلاح ان کا مقصد ہے اور وہ اس کا خیال نہیں کرتے کہ کوئی شخص کس گروہ یا فرقے سے تعلق رکھتا ہے وہ اپنی تعلیم کو خفیہ رکھتے ہیں اور صرف اسی شخص کو بتاتے ہیں جو ان میں داخل ہو جائے کیونکہ بعض لوگ ایسے گمراہ اور فاجر العقل ہوتے ہیں جن کے ساتھ ایسا ہی سلوک کرنا پڑتا ہے جیسا کہ ایک دایہ طفل فوجیہ کے ساتھ کرتی ہے ٹولینڈ کی اس تصنیف میں بھی وہی روح موجزن ہے جو فری میسن تحریک میں پائی جاتی ہے جو تقریباً اسی زمانے میں شروع ہوئی نئے خیالات کو نشوونما کے لئے محدود مخلوق اور کسی حد تک فنی علامتوں کی ضرورت ہوتی ہے لیکن تنقید اور تنویر کا دور ایسی جماعتوں کی تاسیس اور ایسی علامتوں کی ایجاد کے لئے موزوں نہیں تھا۔ آزادانہ ادبیت اور تنقیدی نظر کے سامنے ابھی بہت کام تھا اولاً یہی بہت کام باقی ہے علاوہ ازیں جماعتیں اور علامتیں سمجھ بوجھ کر انتخاب کر کے قائم نہیں کی جائیں۔

باب سوم

نیوٹن اور فلسفہ میں اس کی اہمیت

جس طرح نشاۃِ جدیدہ سے سترھویں صدی کی طرف عبور کرتے ہوئے ہم نے جدید طبیعیات کی اساس پر نظر ڈالی تھی کیونکہ اس کے بغیر بعد کے فلسفیانہ ارتقا سمجھ میں نہ آسکتا اسی طرح یہاں بھی اٹھارھویں صدی کے آغاز میں ہمیں پہلے تاریخِ طبیعیات کی عظیم ترین شخصیت کی طرف متوجہ ہونا چاہیئے۔ جدید سائنس نے تحقیق کا جو نصب العین اپنے سامنے رکھا تھا اس کا کمال نیوٹن میں پایا جاتا ہے اور نیوٹن کی تحقیق عام سائنس کا اسلوب کا بہترین نمونہ ہے اس کے اپنے وطن کے علاوہ جرمنی اور فرانس میں بعد کے فلسفیانہ ارتقا پر اس کے نتائج تحقیقات کا بڑا گہرا اثر ہوا۔ نیوٹن کا اپنا خاص فلسفہ بھی تھا جو فلسفہ کی تاریخ کے لئے نہایت دلچسپ ہے اس لئے کہ وہ ایک بڑے محققِ فطرت کا نظریہ کا ثبات ہے اور دیگر مفکرین اس سے متاثر بھی ہوئے۔

نیوٹن ۲۵ دسمبر ۱۶۴۲ء کو ولنگھم کے قریب دولز تھورپ میں پیدا ہوا۔ بچپن ہی میں میکائینات سے اسے گہری دلچسپی تھی اور وہ مشینیں چکیاں اور گھڑیاں وغیرہ بناتا تھا اور اس کے والدین کا ارادہ

اسے کاشٹکار بنانے کا تھا لیکن جب یہ دیکھا کہ وہ گاؤں بھیروں کو چرلے لے جاتا ہے اور ان سے غافل ہو کر انہیں اپنی حالت پر چھوڑ دیتا ہے، تو اس کی خواہش کو پورا کر دیا گیا اور اسے پڑھنے لکھنے کی اجازت مل گئی چامبرج میں وہ اپنے مطالعہ میں اس قدر ترقی کر گیا کہ استادوں سے آگے نکل گیا۔ عنفوان شباب ہی میں وہ بڑا نظریہ اس کے ذہن میں آیا جس کی وجہ سے اس نے ریاضیات علم المناظر اور میٹ میں بڑے بڑے انکشافات کئے۔ سائنس کی تاریخ کے بہت سے دیگر نفوس عظیمہ کی طرح عرصہ دراز تک وہ ان تصورات کی ادھیڑ بن میں لگا رہا جن کا خاکہ بہت قبل اس کے ذہن میں موجود ہو گیا تھا لیکن وہ چاہتا تھا کہ انہیں پہلے خاموشی سے پانچ پچھل تک پہنچالے اور ان کے لئے قطعی دلائل ہسیا کر لے۔ معلوم ہوتا ہے کہ احصاء تقرقی Differential Calculus کا خیال لائینبز سے پہلے اس کے ذہن میں آیا لیکن لائینبز نے اس سے پہلے اس کو شایع کر دیا۔ اس کے علاوہ اس کی بڑی تحقیقات روشنی اور قانون تجاذب کے متعلق ہے جن کی تفصیلی بحث اس کتاب کے موضوع سے خارج ہے اس کی خاص تصانیف دو ہیں Principia philosophiae

Optiks 1704. اور naturalis Mathematica 1687.

کئی سال تک پروفیسر رہنے کے بعد اس نے عمر کے آخری سال لندن میں گزارے جہاں وہ دارا لکھڑ میں ایک جلیل قلمی پر فائز تھا اس نے طویل عمر پائی اور ۷۲ سالہ میں انتقال کیا۔

نیوٹن کے انکشاف تجاذب کی بڑی فلسفیانہ اہمیت یہ ہے کہ اس سے اس امر کی تصدیق ہو گئی کہ تمام کائنات میں جہاں تک کہ ہمیں اس کا علم ہو سکتا ہے وہی طبعی قوانین جاری ہیں جو ہماری زمین پر حکم ران ہیں نیوٹن کا بنیادی خیال جو بمطابق روایت ایک مبارک کلمے میں اس کے ذہن میں آیا یہ تھا کہ اپنی زمین کے مظاہر اور قواعد کا وہ سہرے کرکوں پر بھی اطلاق کر کے دیکھنا چاہئے پھر ہم ان کے متعلق جن نتائج پر پہنچیں،

دیکھنا چاہئے کہ مشاہدہ ان کی تصدیق کرتا ہے یا نہیں۔ اشیاء کا وزن پہاڑوں کی چوٹیوں کی نسبت وادیوں میں زیادہ ہوتا ہے لیکن یہ فرض کرنے کی ہمارے پاس کوئی وجہ نہیں کہ وزن چاندیں یا سیاروں میں بالکل مفقود ہو جائے گا۔ چاند کی حرکت کو ہم ایک گرتے ہوئے جسم کی حرکت فرض کر سکتے ہیں اس کا خط حرکت قانون جہود کے معین کردہ خط حرکت سے اسی قدر متجاوز ہو گا جو چاند اور زمین کے فاصلے کو بد نظر رکھتے ہوئے گرتے ہوئے اجسام کے قانون کا تقاضا ہے اپنی بڑی تصنیف میں اس نے تحقیق کا ایک خاص اصول مرتب کیا جس نے مذکور ہر صدر مفروضے کے قائم کرنے میں اس کی رہنمائی کی۔ ایسے صفات جن کو ہم گھٹا بڑھا نہیں سکتے اور جو ان تمام اجسام میں پائے جاتے ہیں جن پر ہم تجربہ کر سکتے ہیں، ان کو تمام اشیاء کے صفات فرض کرنا چاہئے لیکن ہم کو خواہ مخواہ دہی باتیں ایجاد نہیں کرتی چاہئیں جو تجربے اور مشاہدہ کی شہادت کے خلاف ہوں اور ہیں فطرت کی مماثلت اور یکسانیت کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کیونکہ فطرت کے اعمال ہمیشہ سادہ ہوتے ہیں اور ان میں یا بھی موافقت پائی جاتی ہے۔ اسی قاعدے کی رو سے ہیں یہ علم ہوتا ہے کہ تمام اجسام ایک دوسرے کو کشش کرتے ہیں تحقیق کے اس قاعدے سے نیوٹن نے ایک ایسا اصول قائم کیا جو تمام جدید سائنس اور فلسفے میں اصول ہدایت ہے۔ کوپرنیکس بروٹو گیلیلیو اور لائبنٹز کے نظریات میں ہم اس اصول کو مختلف شکلوں میں دیکھ چکے ہیں لیکن نیوٹن نے اس کا بہترین سائنٹفک استعمال کیا اس کی وجہ سے انسان کی نظریں بڑی وسعت پیدا ہو گئی کہ فطرت کے قوانین ثابت نہ صرف اس زمین پر بلکہ تمام کائنات میں جاری ہیں۔ اس طرح سے کپلر گیلیلیو اور ڈیکارٹ کا قائم کردہ فطرت کا میکانی تصور مصدق اور جامع تر ہو گیا دنیا ایک عظیم مشین معلوم ہونے لگی لوگوں کو اس حقیقت سے پہلے سے بھی بہم سی واقفیت تھی لیکن اب واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ یہ یقین کن قاعدوں پر چلتی ہے یہ قدرتی تھا کہ

سائنس تک طوطی تحقیق اور نفس انسانی کے ان ملکات کی نسبت جن کی وجہ سے یہ عمدہ مل ہوا، ان لوگوں کے دلوں میں بھی زبردست اعتماد پیدا ہو جائے جو اس طریقے کی تفصیلات کو نہیں سمجھ سکتے تھے۔

بیوٹن کا طریقہ اس کے نتائج سے کم اہم نہیں تھا یہ شاندار خیال کہ اصول و اقلیت کے مطابق جو کچھ تجربے کے محدود دائرے میں صحیح ہے، اس کا اطلاق اس سے وسیع تر مظاہر پر بھی ہو سکتا ہے، اس طریقے تحقیق کا پہلا قدم ہے۔ دوسرا قدم یہ ہے کہ بنیاد صحت اور ایتقان کے ساتھ قاعدہ مفروضہ کے تمام نتائج مستخرج کئے جائیں تیسرا قدم یہ ہے کہ اس کا ثبوت دیا جائے کہ اس مفروضے کے منطقی نتائج مشاہدے کے موافق ہیں۔ استخراج اور استقرار کے مشترک استعمال کی وجہ سے بیوٹن کا طریقہ تمام علمی تحقیقات کا ایک ایسا نمونہ ہے جس سے بہتر آج تک کسی نے پیش نہیں کیا۔ پہلے وہ اس مفروضے کے نتائج اخذ کرتا ہے کہ تمام سیارے ہماری زمین پر کے گرتے ہوئے اجسام کے قوانین کے مطابق حرکت کرتے ہیں اور پھر وہ یہ بتاتا ہے کہ حقیقی مشاہدہ ان نتائج کی تصدیق کرتا ہے۔ آخر میں وہ اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ دونوں جگہ ایک ہی قوت عمل کرتی ہے۔ وہ مظاہر سے قانون تک پہنچتا ہے اور قانون سے قوت تک۔

اس قوت کو وہ کشش کے نام سے موسوم کرتا ہے لیکن ساتھ ہی وہ اس امر کو واضح کر دیتا ہے کہ وہ اس قوت کی ماہیت کے متعلق کوئی دعویٰ پیش نہیں کر رہا بلکہ صرف یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ اس کی وجہ سے چھوٹا جسم بڑے جسم کی طرف چلا آتا ہے۔ حقیقت میں وہ اس کا قائل نہیں تھا کہ یہ قوت فاصلے سے عمل کر سکتی ہے۔ اپنی کتاب Principia اصول اور علم المناظر Optiks دونوں میں وہ کہتا ہے کہ مرکز گریز قوت کو کشش کی بجائے قوت دفع کہنا زیادہ بہتر ہوگا کیونکہ اغلب ترین مفروضہ یہ ہے کہ ایتھر ایک قسم کا لطیف وجود ہے جو تمام اشیاء میں

داخل ہو سکتا ہے اور جو اجرام فلکیہ کے قریب ان سے بُد کے مقابلے میں
طبیعت تر ہو تا ہے اس مفروضے سے نہ صرف وزن بلکہ شاید نور اور حرارت
کی بھی توجیہ ہو جائے۔ اپنا خاص نقطہ نظر اس نے کتاب اصول کے تیسرے
دفعہ کے آخر میں عام شرح میں بیان کیا ہے جس میں ابھی تک وزن کی صفت کی
حالت کو مظاہر سے اخذ نہیں کر سکا اور میں اپنے آپ کو مفروضات قائم کرنے
پر آمادہ نہیں کر سکتا۔ بہترین اپنی کتاب - "A view of Sir Isaac Newton's -
Philosophy London 1728." میں بیان کرتا ہے کہ نیوٹن نے اس سے

شکایت کی کہ بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ میں نے کشش کا لفظ توجیہ کے
طور پر استعمال کیا ہے حالانکہ میرا مقصد صرف یہ تھا کہ لوگوں کو اس قوت کی
طرف توجہ دلاؤں قدرت میں جس کے عمل کی نسبت بہت گہری تحقیقات
کی ضرورت ہے۔ نیوٹن کے نظریے اور ڈیکارٹ کی طبیعیات میں کوئی ایسا
اختلاف نہیں جیسا کہ ڈیکارٹ کے پیرو اور لائبنٹز اور خود نیوٹن کے بعض
دوست خیال کرتے تھے۔ حقیقت میں اپنے عام نقطہ نظر میں وہ ڈیکارٹ
کے موافق ہے اگرچہ اپنے زیادہ کامل طریقے کی وجہ سے بعض مخصوص باتوں
میں اس نے ڈیکارٹ کی غلطیاں بھی درست کیں اس پر ہدایت غیر منصفانہ
طور پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ مدیسین کے صفات نہیں، کے نظریہ کو دوبارہ
علم میں داخل کرنا چاہتا ہے اس نے اپنے اس تقاضے کو پورا کیا کہ واقعی
علموں کے علاوہ کسی چیز کو فرض نہ کیا جائے۔

لیکن تاریخ فلسفہ میں نیوٹن کی اہمیت اس کے اسلوب تحقیق اور
نتائج ہی کی وجہ سے نہیں۔ اس کے طبیعیاتی نظریات کے پس پشت اور ان
کے نتیجہ کی حیثیت سے بھی نیوٹن کے ذہن میں ایک مخصوص نظریہ کائنات
تھا جس کا مختصر ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہو گا۔

نیوٹن کے مذہبی تصورات اور اس کی ریاضیاتی طبیعیات میں ایک
عجیب اور قابل غور تعلق ہے، اور یہ تعلق اس کے نظریہ مکان کے ذریعے
سے قائم ہوتا ہے۔ نیوٹن کہتا ہے کہ یہ عام خیال غلط ہے کہ حسی ذرات

و مکان اور مقام و حرکت حقیقی ہیں ان سب کو اشیاء محسوسہ کی نسبت سے مہین کیا جاتا ہے لیکن کبھی کوئی جسم سکون مطلق کی حالت میں نہیں پایا جاتا جس کو اصلی اور ظاہری حرکت میں تمیز کرنے اور مقام کے تعین کے لئے نقطہ آغاز بنا سکیں حقیقی حرکت کے امکان کے لئے جیسے قانون جمود میں فرض کیا جاتا ہے یہ لازمی ہے کہ مکان مطلق اور زمان مطلق کا وجود ہو جو اپنے سے خارج کسی شے کی نسبت سے متعین نہ ہو۔ مکان کے مطلق تعین کے امکان کے لئے مطلق اور غیر متحرک مقامات کا ہونا لازمی ہے لیکن حواس کوئی ایسے مقامات ہمارے سامنے پیش نہیں کرتے۔ مقامات مطلقہ فی ذاتہ یا جمعی مقامات ہیں اور تمام دیگر اشیاء کے لئے بھی۔ حقیقی زمان و مکان ریاضیاتی زمان و مکان ہیں لیکن وہ حواس کے معروضات نہیں۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ فطرت کے اس بڑے محقق میں بھی مظاہر و اضافات سے ایک دم اطلاق کی طرف جست کرنے کا ادعائی میلان موجود ہے وہ اسی طرح فی نفسہ ایک مکان مطلق کو فرض کرتا ہے جس طرح کہ ڈیکارٹ سپائنوزا اور لائبنٹز ایک علت کو فرض کرتے ہیں جو فی نفسہ اور علی الاطلاق علت ہے۔ وہ ریاضیاتی انداز فکر کو محض ایک اسلوب تصور ہی نہیں سمجھتا جو مظاہر کے اضافات کو جانچنے میں ہماری رہنمائی کرتا ہے بلکہ اس کو اصلی اور حقیقی طرز تعقل قرار دیتا ہے اور اس کو محسوسات کے علم کے مقابل میں پیش کرتا ہے جس سے انسان اضافات سے باہر نہیں جاسکتا وہ ایک ریاضیاتی تصور مجردہ کو ایک موجود حقیقت بنا دیتا ہے اس کا خیال ہے کہ علی اغراض میں ہیں حتی مکان سے باہر نہیں جانا چاہئے اور یہ بھول جانا چاہئے کہ حواس سے ہم کو مقامات مطلقہ کا علم نہیں ہو سکتا لیکن کثیت مفکرین ہمارے تصورات حواس سے مجرود ہونے چاہئیں۔

نیوٹن کی تصانیف میں سے ایسے اقتباسات بھی پیش کئے جاسکتے ہیں جن میں اس ہمت کے متعلق کچھ مذبذب پایا جاتا ہے لیکن یہ خیال کہ تصوی مکان ایک حقیقت مطلقہ ہے، نیوٹن کے نظریہ کائنات کے اصل اصول کے ساتھ وابستہ ہے مکان اس کے نزدیک ایک خالی خیالی صورت

نہیں بلکہ ایک حقیقی وجود ہے جس کے ذریعے سے خدا کائنات میں ہر جگہ پر موجود اور عامل ہے، اور بلا واسطہ کیفیات اشیا کا اور اک کرتا ہے وہ ایک لامحدود اور ایک جنس مقام جس مشترک ہے، ہنری مور کی طرح نیوٹن کے لئے بھی امتداد صرف مادی اشیا کی امتیازی خصوصیت نہیں۔ مادے میں ٹھوس پن بھی ہے اور امتداد بھی طبیعیاتی حیثیت سے اپنے تصور مکان میں بھی نیوٹن باعتراف خود گلیسنڈی سے قریب ترین ہے لیکن اس کے مذہبی اور فلسفیانہ پہلو میں وہ ہنری مور سے متاثر ہوا۔

نیوٹن کائنات کی نظم و ترتیب اور اس کے مقصدی افعال سے خدا کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔ اس طرز استدلال سے نیوٹن نے ایک ایسے مضمون کو شروع کیا جسے اٹھارھویں صدی کے دوران میں سینکڑوں مختلف صورتوں میں پیش کیا گیا۔ یہ کیا وجہ ہے کہ فطرت کا کوئی فعل عبث نہیں ہوتا اور وہ اپنے مقاصد کے لئے سادہ ترین طریقے اختیار کرتی ہے۔ کائنات میں یہ تمام نظم و جمال کہاں سے آیا ستاروں کا سورج کے گرد ایسے مداروں میں حرکت کرنا جو سورج کے ساتھ ہم مرکز ہیں اور جو تقریباً ایک ہی سطح میں واقع ہیں مختصر یہ کہ ہمارے نظام شمسی کے جبروت انگیز اجتماع کی توجیہ محض میکانیکی قوانین سے نہیں ہو سکتی اور اس کا ارتقا صرف فطری قوانین کے مطابق نہیں ہو سکتا۔ اجرام فلکیہ کے مادے کی کمیتیں فاصلے سرعیں اور کثافتیں صرف فوق الفطرت ذریعے سے ایسے نظامات میں منظم ہو سکتی ہیں اور صرف فوق الفطرت طریقے ہی سے اس کی توجیہ ہو سکتی ہے کہ سیارے قانون تجاذب کی وجہ سے سورج میں گر جانے کی بجائے دائروں میں حرکت کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ حیوانات کی ساخت ان کی جبلتیں اور ان کے اعضا ماورائے فطرت ایک ناظم و خالق کی شہادت دیتے ہیں! اپنی کتابوں کے علاوہ نیوٹن نے بنتلی (Bentley) کے نام خطوط میں بھی اس نظریہ پر بحث کی ہے۔ دیکھو (Brewster's life of Newton ii. p. 125) بریوسٹر کی حیات نیوٹن صفحہ ۱۲۵۔

لیکن نیوٹن کے نزدیک کائنات کی مشین میں پورا کمال نہیں پایا جاتا فطرت کی مقصدیت سے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش میں آسانی سے تناقض داخلی واقع ہو سکتا ہے کیونکہ اگر فطرت کامل ہو تو اس کی اپنی قوت اس کی رہنمائی ہو سکتی ہے اور خدا کی مسلسل فعلیت اور مدد غلت بیکار ہو جائیگی۔ نیوٹن کی دینیات میں اس تناقض کا امکان نہیں کیونکہ اس کی رائے میں سیاروں اور کُودار ستاروں کے باہمی تعامل سے اس نظام میں بے قاعدگیوں پیدا ہو جاتی ہیں جو خدا کو رفع کرنی پڑتی ہیں۔ اس نظریہ پر لائبنٹز نے شدید حملہ کیا اور نہایت تحقیق و تضحیک سے نیوٹن کے نظام کائنات کو ایک ایسے کلاک سے تشبیہ دی جسے وقتاً فوقتاً گھڑی ساز گوکٹا رہتا اور درست کرتا رہتا ہے۔ نیوٹن کے شاگرد کلاک نے اپنے استاد کی تعلیم کی حمایت کی اور کہا کہ فطرت کو کامل بنا کر خدا کو بے کار کر دینا ایک سنا لائق حرکت ہے۔ اس سب بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے فطرت کے نظام کی عقلیت سے خدا کی ہستی کا ثبوت دیا گیا لیکن ساتھ ہی یہ خوف پیدا ہو گیا کہ اگر فطرت کی عقلیت کو کامل قرار دیں تو خدا کی ہستی کے ثبوت کی بجائے اس کی تردید ہو جاتی ہے۔ اس میں اس امر کو بھی نظر انداز کر دیا کہ حقیقت میں فطرت سے خدا کی ہستی پر اسی حالت میں دلیل قائم ہو سکتی ہے جب کہ فطرت کی عقلیت اور مقصدیت کو لامحدود قرار دیں اپنے فکر کے منحص اس شعبے سے نیوٹن کو کوئی شہرت حاصل نہ ہوتی تھی لیکن خوش قسمتی سے اپنے ذہن اور اپنے اسلوب تحقیق کی وجہ سے فطرت کا یہ بڑا محقق اپنے اس ادنیٰ فلسفے سے باہر نکل گیا کلاک اور لاپلاس (Laplace) نے یہ ثابت کر دیا کہ نظام شمسی کی موجودہ صورت محض فطری ارتقا سے پیدا ہو سکتی ہے اور فرانس کے بڑے بڑے ماہرین ریاضی خصوصاً لیگ رینگ (Lagrange) اور لیبیس نے اس کا ثبوت دیا کہ حوادث فلکیہ کی بے قاعدگیوں بھی دوری ہیں اور ان میں باہم توازن قائم ہو جاتا ہے۔ نیوٹن کی تعلیم اور اس کے اسلوب تحقیق میں ایک ایسا

کہر فلسفہ مضمر تھا جسے وہ خود پوری طرح افہام نہ کر سکا۔ اس کے شاگرد
 کلا راک کی نسبت کانٹ اور لیب لیس اس کے صحیح تر تلامذہ تھے اس
 بات کے ثبوت کے لئے کہ سائنٹفک امور میں فوق الفطرت قوتوں سے
 توجیہ کرنے کی کوشش کس قدر خطرناک ہے ہم نیوٹن کے ایک شاگرد
 میک کورن (Maclaurin) کی تحریر سے ایک اقتباس پیش کرتے ہیں جس میں
 اس تمام مسئلے کا چند الفاظ میں فعیلہ کر دیا گیا ہے۔ کائنات میں اذنیہ
 ماضیہ میں جو آفات و تصادمات واقع ہوئے معلوم ہوتے ہیں ان کے متعلق
 وہ کہتا ہے۔ جو تکذدانے کائنات کا انحصار اپنی ذات پر رکھا ہے اور
 اس کو وقتاً فوقتاً اس کی تجدید کرنی پڑتی ہے تو یہ بحث کوئی خاص اہمیت
 نہیں رکھتی کہ یہ بڑے تغیرات خارجی حالات کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں
 یا اسی قوت کے ذریعے سے جس نے آغاز خلقت میں اشیاء کی صورت بندی
 کی۔ اس طرح سے تمام ارتقائی نظریات بے کار ہو جاتے ہیں اور سائنٹفک
 مسائل کی ایک کثیر تعداد ناپید ہو جاتی ہے اس سے زیادہ کوئی بات
 نیوٹن کی روح تعلیم سے بعید تر نہیں ہو سکتی۔

باہیم

جورج بارکلی GEORGE BERKELEY

سوانح حیات اور خصوصیات

پیشتر اس کے کہ ہم یہ پتہ چلائیں کہ لوک، فوٹن اور ڈی اسٹون کے قائم کردہ تصورات یورپ میں کہاں کہاں گئے اور کیا کیا اثر پیدا کیا، ہم کو ذرا توقف کرنا چاہئے۔ ان تصورات کے ماخذ کو معلوم کرنے کے بعد تاریخ فلسفہ ایک ایسے مفکر کی طرف رجوع ہوتی ہے جس نے ان سے نئی قسم کے فلسفیانہ نتائج اخذ کئے، کچھ ان کی تکمیل کی اور کچھ ان پر دو قدح کی اور آخر کار ایسے نتیجے پر پہنچا اور ایک ایسا انداز تفکر اختیار کیا جو عام شعور سے بہت دور ہے اور ہمیشہ دور رہے گا۔ جورج بارکلی کا شمار تاریخ فلسفہ کے ہنایت نازک خیال اور دشمن فکر لوگوں میں ہے اور اس کے فلسفہ میں ایک عجیب بات یہ ہے کہ باوجود اس کے کہ اس نے علی تصورات مجروحہ اور تخیلات و مفروضات کے مقابلے میں بلا واسطہ علی شعور کی حمایت کا بیڑا اٹھایا لیکن اس حمایت میں وہ ایسے نتائج پر جا پہنچا جو اس علی شعور سے بولہ الشریعہ پر تھے اور انسان کا علی شعور اس کے مستبعدات سے بے حد برا ٹھیکہ ہوا۔

دوسری جہتوں سے بھی بارکلی کے انداز تفکر میں ایسے عناصر پائے جاتے ہیں جو بغاوتِ مطلق معلوم ہوتے ہیں۔ نکتہ رس انتقادیت اور طفلانہ ایمان ذوقِ تحقیق اور جوشِ تبلیغ دینی کبھی اس عجیب طریقے سے ایک شخصیت میں اس طرح متحد نہیں ہوئے جس طرح کہ وہ بارکلی کی ذات میں جمع ہو گئے۔

جورج بارکلی ۱۲ مارچ ۱۶۸۵ء کو گلکنی میں بمقام ڈائی سرٹ (Dyart) پیدا ہوا وہ ایک انگریزی خاندان سے تھا، جو معلوم ہوتا ہے کہ عود شاہی کے بعد ہی ائر لینڈ چلا آیا، اور یہ خاندان اسی نام کے مشہور امرائی خاندان کی ایک شاخ تھی۔ کہتے ہیں کہ سوفٹ Swift نے جو جورج بارکلی کا دوست تھا ان الفاظ میں ارل آف بارکلی سے اس کا تعارف کرایا "جناب من یہ آپ ہی کے خاندان کا ایک نوجوان ہے اور میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ اس کے لئے آپ کا رشتہ دار ہونا اتنا قابلِ فخر نہیں جتنا کہ خود آپ کے لئے اس کے اقربا میں سے شمار ہونا" اتنی بات یقینی طور پر معلوم ہوتی ہے کہ بارکلی بچپن ہی سے نہایت ذہین اور ہونہار تھا۔ اس کی تعلیم ڈبلن میں ہوئی جہاں اس زمانے میں بویل Beyle نیوٹن اور لوک کی تصانیف یونیورسٹی کے نصاب میں داخل تھیں۔ اپنے فلسفے کے اساسی تصورات اور اہل شباب ہی میں اس کے ذہن میں صورت پذیر ہو گئے تھے ان سالوں کی ڈائری سے جسے فریزر Fraser نے بارکلی کی سوانح عمری میں چھاپا ہے اس کے خیالات کے ارتقا کی مسلسل اور متوالی منزلیں ہمارے سامنے آ جاتی ہیں۔

Life and letters of George Berkeley Oxford 1871. (ابتدا ہی سے

اس کو یقین ہو گیا تھا کہ اگر سائنس اور فلسفے کو بے معنی تصورات مجرودہ اور مبہم الفاظ سے آزاد کر دیا جائے تو علم اور ایمان کا تمام جھگڑا رفع ہو جائے اس نے یہ کوشش کی کہ لوگوں کو بلا واسطہ تجربہ اور وجدان کی طرف واپس لے آئے اور اس میں سائی ہوا کہ نہ صرف مدرسیت کے باقیات سے دامن چھڑایا جائے بلکہ ان نظریات سے بھی نجات حاصل کی جائے جنہوں نے قدیم اعتقادات کی جگہ لے لی ہے۔ اس کا مرکز خیال یہ ہے

کہ ثابت کیا جائے کہ صحیح معنوں میں مجرد تصور اس کا کوئی وجود نہیں۔ اس کے شاندار انکشافات اور اس کا ذاتی نظریہ حیات اس خیال سے تعلق رکھتا ہے۔

بارکھلے کی پہلی تصنیف 'جدید نظریہ رویت' New Theory of Vision ہے جو مشعلہ میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ادراک مکان میں بصارت اور لمس دونوں شریک ہیں اور مکان فی نفسہ خالی ایک مجرد تصور ہے جس کا ہیں کوئی ادراک نہیں ہوتا۔ اس کے سوا اب بعد میں اس کی خاص تصنیف Principles of Knowledge اصول علم شائع ہوئی جس میں اس نے پہلے تجرید کے قدیم نظریہ پر تنقید کی ہے اور اس کے بعد یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مادے کا تصور ایک ناجائز تجرید ہے اور براہ راست حروف ہمارے ادراکات حسیہ ہمارے علم کا مروضہ ہوتے ہیں یہ ہم آگے چل کر بتائینگے کہ اس نے کس طرح اس مقام سے اپنے مذہبی خیالات کی طرف عبور کیا اس تصنیف کے شائع ہونے کے چند سال بعد وہ لندن گیا جہاں علمی حلقوں سے اس کی سیل ملاقات رہی سٹیل Steel کے پرچے The Gaurdian میں ایک آرٹیکل لایا کہ اس نے آزد خیالوں سے جنگ چھیڑ دی۔ اس کی اس بحث میں کسی قدیم پیمین اور سادہ لوحی پائی جاتی ہے۔ وہ اس پر حیرت کا اظہار کرتا ہے کہ فوقی الفطرت سعادت کا بدل لذت حواس میں حاصل کرنے کی بجائے اکثر آزد خیال لوگ کیوں خلوت گزینی اور کتب بینی میں عمر بسر کرتے ہیں اسی مضمون میں ایک اور جگہ بارکھلے کہتا ہے کہ اگر مجھے بقائے روح پر ایمان نہ ہو تو میں بجائے انسان کے صدف ہونے کو زیادہ ترجیح دوں یہ خیال مذکورہ صدر جملے سے متناقض ہے جب تک کہ یہ نہ فرض کریں کہ صدف کو کوئی خاص لذات حواس حاصل ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ آزد خیال لوگ کھلم کھلا کہتے ہیں کہ دوسرے لوگوں کی نسبت ان کے لئے نیکی کرنے کی وجہ کم ہے۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ لوجہ اور ہنکاوے کے لمحوں میں خود نیکی کی خوبی کا

احساس کافی ضامن خیر ہے، ان کو جذبات کی قوت کا پورا علم نہیں اپنے فلسفیانہ تصورات کی ایک عام انجم تشریح کو مکالمات کی صورت میں پیش کرتے کے بعد (ہائٹلاس اور فیلوئوس کے مابین مکالمات ۱۳۱ء) وہ کئی سال تک فرانس اور اطالیہ میں سفر کرتا رہا اس کے روزنامہ سفر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فطرت تافح اور اجتماعی حالات کے لئے گیسٹا دہش اور نکتہ رس بصیرت رکھتا ہے۔ واپسی پر وہ آئرلینڈ میں ایک مذہبی ہمد پر مامور ہو گیا لیکن زیادہ عرصے تک اس پر قائم رہنا اس نے گوارا نہ کیا وہ اپنی ان تجاویز کے تحقق سے ناامید ہو گیا کہ لوگوں کو یورپ کی قدیم سادگی فکر و حیات کی طرف واپس لاکر فطری زندگی کی سمیت راجع کرے۔ اس کا خیال یہ تھا کہ یورپ اپنی ہندیہ میں عمر رسیدہ ہو کر ضعیف و ناتوان ہو گیا ہے بحسب اوقیانوس کے پار تازہ دم ملک میں جس نے اپنی قوتیں ابھی صرف نہیں کیں وہ ایمان اور علم و فن کے ہمد زین کے خواب دیکھتا تھا اس کے ساتھ اس کو یہ بھی شوق تھا کہ کافروں میں جہانیت کی اشاعت کی جائے اور اصلی فطرت کے نظارے بھی اس کے لئے بہت دلکش تھے اس نے ان خیالات کو ایک نظم میں ادا کیا جس کا عنوان ہے 'On

a plan for Transplanting of the Arts and Sciences to America'

اعلوم و فنون کو امریکہ میں منتقل کرنے کی تجویز، اس نے یہ تجویز کی کہ امریکہ میں مبلغین تیار کرتے کے لئے بارہوڈا کے جزیروں میں ایک کالج قائم کیا جائے جب طویل اور مسلسل کوششوں کے بعد اس نے وعدہ حاصل کر لیا کہ سلطنت اس کام میں اس کی مدد کرے گی تو اس نے جزیرہ رہوڈ Rhode میں سکونت اختیار کر لی تاکہ اس کالج سے قیام کا بندوبست کرے لیکن سلطنت نے اپنا وعدہ پورا نہ کیا اور امریکہ میں دس سال تک قیام کرنے کے بعد اس کو طعنے لگے کہ اس نے اپنا وعدہ پورا نہ کیا اور اس کا صدر عمر بھر اس کے دل پر رہا اور تہذیب کا منتظر اس کے لئے پہلے کی طرح خوشگوار نہ رہا۔ ۱۳۱۱ء میں اس نے اسیروں ایک مکملہ لکھکر آزاد خیالوں کے خلاف پھر مجاہدہ شروع کیا

پھر اپنے فلسفیانہ خیالات کو واضح اور عام فہم صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی جزیرہ رحوؤ کے خوبصورت مناظر فطرت کی یاد اس مکالمے کے اندر وجود ہے۔ اس تصنیف میں مذہب فطرت اور مذہب وحی دونوں کو حقیقی طور پر سمجھنے میں جو مشکلات ہیں ان کے متعلق اس نے ویسے ہی خیالات کا اظہار کیا جیسے کہ اس کے دوست بلر نے چند سال بعد اپنی کتاب 'مائلت' میں بیان کئے اس نے دو مختلف قسموں کے آزاد خیالوں پر حملہ کیا ایک مانڈول کی قسم کے دوسرے شائسبری کی قسم کے۔ اور جب بعضی وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ دو قسم کے آزاد خیال خود آپس میں کقدر اختلاف رکھتے ہیں تو نہایت فہمندانہ مسرت کا اظہار کرتا ہے مانڈول کی قسم کے آزاد خیالوں کے نزدیک فوق الفطرت مذہب کے سہارے کے بغیر مذہب فطرت نامکمل رہ جاتا ہے، بار کلمے کے مکالمات آج بھی پڑھنے والے کے لئے دلچسپ ہیں ایک تو ان فلسفیانہ اور دنیائی مسائل کی وجہ سے جن پر ان میں بحث کی گئی ہے اور دوسرے اپنے حین بیان کی وجہ سے اور اس امر کے ثبوت کے باوجود کہ ایسے مطالب کو مکالمے کی صورت میں ادا کرنے میں کیسی نمایاں کامیابی حاصل ہو سکتی ہے یہ ۳۳۷ میں دجونی آئرلینڈ میں کلونین کا استعفی ہو گیا تھا اس حیثیت میں اس نے اپنے محافظہ ارواح ہمدرد و خلاقی اور محب وطن ہونے کا ثبوت دیا۔ نہ صرف بلکہ بلکہ کاٹولیک لوگ بھی اس سے محبت کرتے اور اس کی عزت کرتے تھے اور اس کے علاقے میں ہر جگہ میں سے پانچ شخص اس فرنی کے سمجھے۔ اس نے اس سے لئے کوشش کی کہ کاٹولیکوں کو بھی یونیورسٹی میں شریک ہونے کی اجازت دی جائے اپنی کتاب (Querist) 'مستفسر' میں اس نے بہت سے اجتماعی اور مفید وطن مسائل پر بحث کی ہے اس کی دلچسپیوں میں طب بھی داخل تھی اس کو یقین تھا کہ باء القیر مختلف بیماریوں کے لئے ایک اکیر محرب ہے اور اپنی آخری کتاب سائرس (Sirls. 1744) میں اس نے بالخصوص اپنے اس نسخے کو سمجھانے کی کوشش کی ہے یہ تصنیف اسلئے

بھی قابلِ توجہ ہے کہ اس سے پتہ چلتا ہے کہ یہاں اس کے فکر کا رخ تصوف اور فلاطونیت کی طرف پھیر گیا ہے اس کی آخری تعینیں محض اور زلزلے پر ہیں۔ اس نفسی اور تصویری حکیم کے لئے دنیا کی کوئی چیز ناقابلِ توجہ یا محیبِ بین تھی اپنے عمر کے آخری سال اس نے آکسفورڈ میں بسر کئے جہاں اس نے سائنس میں وفات پائی۔

بارکلی نے اپنے فلسفے میں جو مقصد پیش نظر رکھا اس کے لحاظ سے تاویحِ فکر میں اس کا مقام لائبنٹز کے بہت مماثل ہے دونوں نے یہ کوشش کی کہ فطرت کے فاعل میکانکی نظریہ کا انکار کئے بغیر فکر کو اس سے ماوراء لے جائیں ان دونوں نے اپنی تحقیق یہاں سے شروع کی کہ ڈیکارٹ سائنٹوزا اور نیوٹن اور بڑی حد تک لوک نے بھی جن تصورات کو حقائق سمجھ کر اس فکر جایا، ان کی محنت کا امتحان کیا جائے۔ یہ دونوں طبیعیات اور فلسفے کے نظام کا ثنات کو حقیقت ذات نہیں بلکہ ایک مظہر خیال کرتے تھے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ لائبنٹز نے زیادہ تر معروف فی طریقے سے میکانک کو شکست دی پہلے حرکت کو قوت میں تحویل کر دیا اور پھر قوت کو موانعات کی نفسی محرک کے مرادف قرار دیا جو ان کو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف جانے کی محرک ہوتی ہے۔ اس کے مقابل میں بارکلی نے نفسی طریقہ اختیار کیا اور اذروئے نفسیات یہ بتانے کی کوشش کی کہ ہمارے تصورات مکان و مادہ جن پر تمام ریاضیاتی طبیعیاتی کائنات کا مدار ہے کس طرح پیدا ہوئے ہیں بارکلی نے ماخذ تصورات کے متعلق لوک کی تحقیقات کو جاری رکھا اور اس مسئلے پر غور کیا کہ آیا ہیں اس حقیقت سے ماوراء بھی کوئی علم ہو سکتا ہے جو ہمارے تصورات اور ادراکات میں منکشف ہوتی ہے وہ اس تحقیق سے بے دھڑک منطقی نتائج اخذ کرتا ہے شاید وہ اپنی صداقت کی محبت کے باوجود احمی جرات نہ کرتا اگر اس کے پاس ہر وقت اس کا مذہبی ایمان موجود نہ ہوتا جس کی وجہ سے وہ ہر ایسی چیز جسے فلسفیانہ تنقید تباہ کر دے دوبارہ قائم کر سکتا تھا۔

مکان مطلق اور مادہ مطلق کے انکار کی وجہ سے جس کی طرف اس کا فلسفیانہ استدلال اسے لے گیا اس نے اپنے آپ کو خدا کے قریب تر محسوس کیا اور اس کو خدا کے ساتھ براہ راست توصل کا احساس ہوا اس کا گرم اور فطری مذہبی ذوق خدا کو ایک خارجی صانع اور کھڑی سازی کی طرح قیاس کرنے پر راضی نہ ہوا اس طرح لوگ نیوٹن اور اس دامن سے بہت سے فقیہ اور آذخیال لوگ اس کو تصور کرنے سے محرم لیکن باوجود اس کے اس کی اہمیت ایک مذہبی مفکر کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک نفسیاتی اور اعتقادی فلسفی کی حیثیت سے ہے۔ ہم یہاں اس کے ساتھ صرف اس دروازے تک جانیٹے جہاں سے وہ دنیا میں داخل ہو جاتا ہے وہ خود اپنے فلسفے کو ایک جہاد سمجھتا تھا جس کا مقصد ارض موعودہ کو دوبارہ فتح کرنا ہے اور جو مجاہدوں کا حال ہوا تھا وہی اس کا بھی ہوا اس کی اس کوشش سے جو مقصد اس نے اپنے پیش نظر رکھا تھا وہ تو پورا نہ ہوا لیکن اور اعراض مقاصد پورے ہو گئے جو اس کے مطلع نظر نہیں تھے۔

مکان و تصورات مجرہ

اپنے نظریہ رویت میں جو تاریخ نفسیات کے نہایت شاندار کارناموں میں سے ہے ہار کلیے ادراک مکان کی نفسیاتی کیفیت کی تحقیق کرتا ہے وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ فاصلہ اور حجم شروع سے براہ راست بذکر نہیں ہوتے۔ فاصلے اور حجم کا ادراک دو قسم کے احساسات کی ترکیب سے پیدا ہوتا ہے۔ بصارت کے احساسات اور وہ احساسات جو حرکت اور آئینوں پر زور ڈالنے سے پیدا ہوتے ہیں، مگر فاصلے کا ادراک پیدا کرتے ہیں۔ ہار کلیے جنہیں احساسات نسبی کہتا ہے جدید نفسیات میں وہ احساسات حرکت کہلاتے ہیں ان کے ساتھ ان احساسات کی یاد مزوج ہو جاتی ہے جو جسمی اشیا کے براہ راست ادراک سے ہمیں حاصل ہوئے تھے۔ بصارت نے احساس کے ساتھ ملاہست کا تصور اس قدر کل مل

جانتا ہے کہ بعد از الٰہ میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم براہ راست اشیا کا فاصلہ اور اس کا جہم دیکھ رہے ہیں احساس رویت کا علی مفہوم یہ ہے کہ اس کے ذریعے سے ہم یہ پیشگوئی کر سکتے ہیں کہ اگر ہم ٹھٹھے مرنے کے بالکل قریب ہوں تو ہمیں کس قسم کے لمس کے احساسات حاصل ہوں گے۔ لیکن ان دونوں قسم کے احساسات کا امتزاج کل اور تجربے پر منحصر ہے۔ جس طرح اپنے تجربے کی بنا پر ہم کسی شخص کے چہرے پر شرم یا غم نظر آتا ہے اسی طرح ہم سمجھتے ہیں کہ ہمیں فاصلہ اور جہم بھی نظر آتا ہے جائے بصرات اور مائتہ لمس کے درمیان کوئی بات مشترک نہیں صرف عادت سے ان کے اندر امتزاج اور اتحاد پیدا ہو جاتا ہے اور ان سے ایک مرکب نتیجہ حاصل ہوتا ہے لیکن اس نتیجے یعنی ادراک مکان کے مقابلے میں ہمارے پاس کوئی احساس بسیط نہیں۔ مکان کا تصور دو مختلف مائتوں کے ہیا کردہ تصور اور کے بکثرت نفسی امتلاف سے پیدا ہوتا ہے۔ فی الحقیقت وہ کوئی موجود حقیقت نہیں اور محض لفظ ہی لفظ ہے مذکورہ صدر تحقیق سے واضح ہوتا ہے کہ ہر ایک لوگ کے اس تقاضے کو کہ تصورات کی صحت کو جانچنے کے لئے ان کے مافذ کا امتحان کیا جائے اس شدت کے ساتھ پورا کرتا ہے۔ اس کے بعد مکان ہمارے لئے تمام خواہ اس سے بالاتر کوئی کلی اور ناقابل فہم حقیقت نہیں رہتا اور معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کا مافذ محض ایک علی امتلاف ہے ہمارا علم اس کے متعلق اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ ہر ایک اس کی نسبت یہ بھی کہتا ہے کہ یہ علامات کی ایک ایسی زبان ہے جس کی تعلیم ہیں امتلاف کے ذریعے سے دی جاتی ہے۔

اپنی کتاب اصول علم کی تمہید میں بھر تصورات کی بحث میں اس کا رویے سخن لوگ کی طرف ہے جو قدیم نظریہ تجرید کا آخری مقتدر نمائندہ ہے اس قدیم نظریہ کے مطابق ہمارے نفس میں تجرید کا ایک ملک ہے جو محض اشیا کے مشترک صفات کو الگ کر کے تصورات قائم کر سکتا ہے مثلاً سبز سرخ اور زرد اشیا سے ہم رنگ کے ایک تصور کلی کی تجرید کر سکتے ہیں۔

ہارے کو اس سے انکار نہیں کہ ہمارے شعور میں ایسے تصورات موجود ہیں جن کے نزدیک ہم ایک تصور کو اس طرح تقسیم کر سکتے ہیں کہ پہلے اس کے ایک جزو کا خیال کریں اور اس وقت اس کے دوسرے اجزا کا خیال نہ کریں لیکن ہم کوئی ایسے نئے تصورات قائم نہیں کر سکتے جن کا موضوع کئی ایک صفات کا کوئی مشترک عنصر ہو اس مشترک عنصر کو بیان کرنے کے لئے ہم الفاظ و وضع کر لیتے ہیں لیکن ان کا کوئی مخصوص تصور ہمارے ذہن میں نہیں ہوتا۔ ہمارے اس کا منکر نہیں کہ ہم ایسے عام تصورات قائم کر سکتے ہیں جو ایک گرد و غبار کو تعبیر کریں لیکن یہ اس وجہ سے ممکن ہوتا ہے کہ ہم ایک تصور شے کو اس قسم کی تمام اشیاء کے تصورات کا نمائندہ قرار دے لیتے ہیں۔ ہم مجرد تصورات کے ذریعے سے نہیں سوچتے ہمارا فکر مثالوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

ہمارے نے اس تحقیق میں نفسیات کی ایک قابل قدر خدمت کی ہے ہم اس کو نفسیات کے سپرد کر دیتے ہیں کہ اس کے تصورات مجردہ کے نظریہ میں کیا نقص باقی ہے اور ان فلسفیانہ نتائج پر غور کرنے میں جن کو وہ اپنے نفسیاتی تحقیقات سے افاد کرتا ہے۔

نتائج متعلق بہ نظر عظیم

ہمارے اپنے کتاب اصول علم میں کہتا ہے کہ انسان جس باطنی کئے معروضات کو مدد رک نہ ہونے پر موجود نہیں سمجھتا لیکن جس خارجی کئے معروضات کو مدد رک ہونے اور نہ مدد رک ہونے دونوں حالتوں میں موجود سمجھتا ہے یہ معروضہ ناقابل ثبوت اور غیر متحمل ہے۔ معروضات علم کا وجود بیساکہ ان کی ماہیت کا تقاضا ہے، صرف معلوم ہونے سے تعلق رکھتا ہے۔ ان کا اور آگ ہی ان کی حقیقت اور وجود ہے۔ اگر غور کریں تو اس خیال کی تہ میں بھی وہی نظر پر تجرید ہے کیا یہ ایک دبر دست تجرید نہیں ہے کہ کسی شے کو اس کے تمام معلوم احوال سے الگ بھی ایک وجود تصور کیا جائے؟

یہ عمل تجربہ ہمارے محاسن محسوسات کے متعلق ہونا چاہئے بعض مفکرین کہتے ہیں کہ صرف صفات ثانویہ یعنی ذاتہ اور رنگ و بو وغیرہ سے تجربہ کرنی چاہئے بعض اور صفات اولیہ یعنی امتداد اور محسوسات وغیرہ سے ہم تجربہ نہیں کر سکتے۔ ہمارے سے یہ لوگ ایک ایسا وجود مراد لیتے ہیں جس میں صرف صفات اولیہ یعنی امتداد، شکل اور حرکت وغیرہ پائے جاتے ہیں یہ لوگ اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ صفات اولیہ صفات ثانویہ کے بغیر مدبرک نہیں ہو سکتے اور دونوں قسم کے صفات ہمارے لئے صرف محسوسات ہو کر موجود ہوتے ہیں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ امتداد کا وہ جو شعور سے خارج میں بھی ہو سکتا ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ موجود فی الخارج امتداد حاشیہ بصر کا پیش کردہ امتداد ہے یا حاشیہ لمس کا۔ شاید یہ دونوں کا مشترک امتداد ہو لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ امتداد کا تصور صرف اختلاف سے پیدا ہوتا ہے کوئی متدد اور متحرک شے ایسی نہیں ہو سکتی جو نہ بڑی ہو نہ چھوٹی نہ دور ہو نہ نزدیک جو نہ تیزی سے حرکت کرے نہ آہستہ۔ اگر شعور سے خارج میں ثابت متشکل اور متحرک جو اہر پائے بھی جائیں تو ہم کو ان کا علم کیسے ہو سکتا ہے۔ جو چیز جو اس سے محسوس نہیں ہو سکتی جو اس کی تصدیق کیسے کر سکتے ہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اس طرح تو اصلی اور تخیلی اشیاء میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا تو بار کلے اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ میں اصلی فطرت کا منکر نہیں ہوں میں تو صرف مجرد مادے کا منکر ہوں ایسا چر دیکھی اور سنی محسوس اور مدبرک شے کو اصلی سمجھتا ہوں لیکن میں اس مادے کا قائل نہیں جو ایک مجہول شے ہے جس کو حقیقت میں شے بھی نہیں کہہ سکتے جس کے کوئی حسی صفات نہیں اور جو ہر قسم کے احساس و ادراک سے ماوراء ہے حقیقت اور تخیل کے فرق کا مدار حسی اور ادراک اور حافظہ یا تصور کے فرق و امتیاز پر مبنی ہے۔ جیستی ارسامات کا اثر ہم پر زیادہ قوی اور واضح ہوتا ہے اور وہ ایسے متین تسلسل میں واقع ہوتے ہیں جن پر ہمارا کوئی تصرف نہیں ہوتا اور جس کو ہم مدبرک یا بدل نہیں سکتے مزید براں ہم کو اس امر کا شعور ہوتا ہے کہ ہم ان کو پسیدہ نہیں

کہا ہے۔ ہارکے کہتا ہے کہ میرا تصور وجود کا مدار اسی حقیقت پر ہے کہ کوئی شخص حقیقت کا کوئی اور معیار نہیں کر سکتا ہے تو کہے۔ مادے کے سقوط سے طبیعیات کی صحت میں کوئی غلط واقعہ نہیں ہوتا کیونکہ طبیعیات کا صرف یہ کام ہے کہ ایک منظر کی دوسرے مظاہر سے توجیہ کرے یعنی ایک واقعہ کی ایسی علتوں سے توجیہ کرے جو خود قابل اور اک ہیں اور کسی پر اسرار جوہر کو ان کا سبب قرار نہ دے۔ مظاہر کی توجیہ کرنا اس بات کو واضح کرنا ہے کہ ان حالات میں میں ایسے ایسے احساسات حاصل ہوں گے۔ طبیعیات ہمارے محسوسات کے مابین اور باقاعدہ ربط کو واضح کرتی ہے تاکہ ہم ایک احساس کو دوسرے احساس کی علامت کے طور پر سمجھ سکیں اس طرح سے ہم موجودہ احساسات سے آگے آدیکھیے کی طرف استدلال کر سکتے ہیں جن مظاہر تک ہماری رسائی ہے ان کو بغور مطالعہ کرنے سے ہم کو فطرت کے کلی قوانین یا مظاہر حرکت کے خاص قاعدے معلوم ہو جاتے ہیں۔ طبیعیات کو نہ قوت سے بحث ہے اور نہ مادے سے اس کا تعلق محض مظاہر سے ہے۔ بلکہ مظاہر کے لئے کسی قانون کا ثبوت اور اس قانون سے اخذ کردہ ہر نتیجے کا مدار آخر کار اس مفروضے پر ہے کہ حقیقی مظاہر ہمیشہ یکساں طور پر اور قواعد کلیہ کے مطابق عمل کرتا ہے لیکن ہارکے کے نزدیک یہ مفروضہ یقیناً قابل ثبوت نہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جن مظاہر اور محسوسات کو میں پیدا نہیں کرتا ان کا ماخذ کیا ہے۔ ہارکے کے نزدیک صرف مظاہر کے باہمی ربط کے متعلق قانون تعلیل قابل ثبوت نہیں لیکن ہمارے انفعالی محسوسات کے ماخذ کی بحث میں وہ اس قانون کی صحت سے انکار نہیں کرتا جب ہم متغیر ہوتے ہیں تو لازمی ہے کہ اس وقت کوئی اور وجود قائل ہو۔ ہمارے پاس فعلیت کی صرف ایک ہی مثال ہے اور وہ تصورات کو قائم کرنے اور ان میں مدخل کرنے کا ملکہ ہے ہارکے کہتا ہے کہ اسی قابلیت سے ہماری اصلی فطرت کا انکشاف ہوتا ہے۔ روح کی ماہیت، ارادہ ہے تمام باطنی فعلیت جس میں عقل بھی داخل ہے اس کے نزدیک ارادہ ہے۔ ہر وہ شے جو میرے

فکر کا معروض ہے ایک تصور ہے لیکن خود فکر کی فعلیت یا سوچنا کوئی تصویر نہیں
 یہ ایک فعل یا ایک ارادہ ہے اور تصور اس کا اثر ہے۔ اس کا جو ہر ملک
 ہونا نہیں بلکہ ادراک کرنا ہے ارادہ ہی فعلیت میں ایک واحد صورت ہے
 جس کا ہمیں علم ہے۔ ارادہ یعنی جو ہر نفس کے علم کے متعلق بارگاہ کے خیالات
 ہر ملک متوافق نہیں لیکن اتنی بات کا اس کو یقین ہے کہ ہماری اپنی فطرت فاعلہ
 کا علم کوئی تصویر نہیں کیونکہ تمام تصورات منفعل ہوتے ہیں ہمیں اپنی ذات کا
 کوئی تصور نہیں بلکہ وجدان ہے لیکن اصول میں وہ ایک جگہ یہ بھی کہتا ہے کہ
 ہم کو نفس فاعلہ کا علم اس کے اثرات یعنی تصورات سے حاصل ہوتا ہے
 ایک دوسری جگہ مکالمات میں وہ کہتا ہے کہ ہمیں اپنے نفس اور اس کے تصورات
 کا براہ راست علم ہے کیونکہ ان کا ادراک ہمیں تامل یا تفکر سے ہوتا ہے
 اپنے نفس کا ادراک ہمیں خواہ کسی ذریعے سے ہو، مظاہر کا یا خدہ میں اس کی
 مخالفت ہی سے تصور ہو سکتا ہے۔ ہم خدا کو اپنے نفس پر قیاس کرتے ہیں مگر صرف ایک تصور
 میں ہم اپنی قوتوں کو لامحدود و فرض کر کے اس کی طرف منسوب کرتے ہیں حقیقی تصورات ہی
 ہیں جو خدا کی طرف سے ملو حاصل ہوتے ہیں اور اب ہماری جگہ میں اسکتا ہے کہ کس طرح
 اشیا ہمارے ادراک کے بغیر بھی موجود ہو سکتی ہیں وہ باقوہی امکانات کی حقیقت
 سے خدا کے اندر موجود ہوتی ہیں جو انکی علت مسلسل ہے۔ خدا کی مشیت ہمارے احساسات کے
 و نظام میں منکشف ہوتی ہے اور فطرت کی مقصدیت اس کی ربوبیت کی ظہر
 ہے۔ فطرت کے جو ہر کو خدا سے الگ سمجھنا ایک کافرانہ توہم ہے عام
 خیال یہ ہے کہ خدا پہلے مادے کو پیدا کرتا ہے اور پھر مادہ ہم پر عمل کرتا ہے لیکن درمیان میں اس
 واسطے کی کیا ضرورت ہے خدا ہم میں براہ راست کیوں احساسات پہنچا کر سکتا ہے
 بخلاف مادہ فور کریں گے اتنی ہی حقیقت ہم پر واضح ہوتی جائیگی کہ خدا کا تعلق ہم
 سے براہ راست ہے درمیان میں ثانوی علتوں کا فرض کرنا غیر ضروری ہے ہماری
 زندگی کی حرکت اور ہماری سب خدا کے اندر ہے ہمارے کہتا ہے کہ مجھ کو سپاس سوزا
 سے زیادہ اس انداز بیان کا حق حاصل ہے۔ سائرس (Siris) کے
 بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا تصوف اور وحدت وجود زندگی کے

آخری سالوں میں اس پر طاری ہوتا گیا لیکن اس کے افکار نے اس سمت میں آگیاں
جو صورتیں اختیار کیں ان کو ہم یہاں بیان نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم یہاں صرف
ایک بات کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ تجربی فلسفے سے فطری
فلسفے کی طرف عبور کرتے ہوئے ہمارے اور لائبنٹز کے افکار میں یہ مماثلت
پائی جاتی ہے کہ دونوں عقل کے اصول کو استعمال کرتے ہیں جو تمام مابعد الطبیعیاتی تصورات
کا اصول ہے۔

یہ ہمارے کی خاص خوبی ہے کہ بعض مستبعد نتائج پر پہنچنے کے باوجود
وہ برابر یہ سوال کرتا رہا کہ تم کو اس کا کیسے علم ہو سکتا ہے کہ اشیاء ہمارے
اور اکات اور تصورات سے زائد بھی کچھ ہیں۔ براہ راست تو ہم صرف
اپنے شعور سے آگاہ ہیں ہم کو یہ کیا حق حاصل ہے کہ اس بلا واسطہ شعور سے
بہر اشیاء کے وجود کے بھی قائل ہوں جو ہمارے شعور سے خارج رہتی ہیں۔
جیسا ہم اوپر بیان کر گئے ہیں ہمارے نے اس سوال کا جو خود جواب دیا
ہے اس کی رو سے وہ حقیقت موجودہ کو محض احساسات کا ایک سلسلہ ہی
قرار نہیں دیتا۔ اول تو وہ احساسات اور نفس میں فرق کرتا ہے احساسات
کی ماہیت محض مد رک ہونا ہے لیکن نفس کی ماہیت اور اک کرنا یعنی ایک
شتم کی فعلیت ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ قانون قلیل کو تسلیم کرتا ہے
اور مثلاً زیر بحث کے حل میں اس کو استعمال کرتا ہے۔ عام خیال اور عام فلسفے
میں بھی یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ہمارے احساسات کی علت ان احساسات کے
مماثل ہوگی لیکن ہمارے کا اصل اصول یہ ہے کہ ہماری انفعالی حالتوں کی علت
ہمارے نفس یعنی ہماری اصل فاعل کے مماثل متصور ہونی چاہئے۔ ہمارے تصور کا
ہے لیکن نفسی تصویریت کا قائل نہیں۔ اس کی تصویریت تو ادنیات کا رنگ
اعتبار کر لیتی ہے جب وہ فلسفیانہ استدلال میں مصروف ہوتا ہے تو اس کے
وجدانی خیالات ایک طرف منظر کشی ہوتے ہیں اور جہاں دیکھا کہ بحث
الجبہ گئی ہے اور کوئی حل سمجھ میں نہیں آتا وہ آگے بڑھ کر مشکل کو حل کرنے
کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ اسی محبت کی وجہ سے اس کا استدلال اور اس

کی تحقیق بہت جلد رُک جاتی ہے وہ ان دنیائی تصورات کو بے تنقید تسلیم کر لیتا ہے اس طرح سے وہ تمام کائنات کو انسان پر قیاس کرتا ہے۔ فطرت کی یکسانیت کا مدار مغیبت الہی کی یکسانیت پر ہے جو مظاہر میں ربط قائم رکھتی ہے اور مظاہر خدا کی منتخب کردہ محض علامات کا مجموعہ ہیں اس نے اصول تحلیل پر بھی کوئی دقیق بحث نہیں کی حالانکہ اس مسئلہ کے حل کا تمام دار و مدار اسی پر ہے بار کھلے سے فوراً بد آنے والے فلسفی نے اس کی طرف توجہ کی اور اس کی مخالفت کرنے کے باوجود اس کے کام کو جاری رکھا جیسے کہ خود بار کھلے نے اپنے پیشرو لوگ کے ساتھ کیا تھا۔

پانچم

ڈیوڈ ہیوم

سوانح حیات اور خصوصیات

فکر انسانی کے ارتقائی تاریخ میں انگریزی فلسفہ کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ اس کے تجربی طریقے میں نہ صرف تحلیلی فلسفیوں کی عقل تعمیرات فکر بلکہ جزئی علوم اور عام تصور کا معنات کے غیر شعوری اور امتحان ناکرہ مفروضات پر بھی غور کیا گیا ہے۔ لاک نے یہ کوشش کی کہ ہمارے عام تصورات کے ماخذ کی صحیح توجیہ کرے اور ہارکلی نے یہ بتایا کہ اگر ہم اس قسم سے توجیہ کی کوشش کریں تو مکان اور مادی دنیا کے تصورات میں ایک بہت بڑا مسئلہ مضمر نظر آتا ہے۔ علم کے اس تنقیدی امتحان کا کمال اٹھارہویں صدی کے انگریزی فلاسفہ میں ڈیوڈ ہیوم کے فلسفہ میں پایا جاتا ہے۔ اس نے ان دو تصورات پر تنقیدی نگاہ ڈالی جو تمام پہلے فلسفے کی بنیاد تھیں اور جس پر نہ لاک نے کوئی گہری نظر ڈالی تھی اور نہ ہارکلی نے۔ یہ جوہر اور علت کے تصورات ہیں جن پر تمام تحلیلی سائنس کا اور عام فہم تعمیرات فکر کا دار و مدار ہے۔ لائبنٹس کا عظیم نظام تناسب کائنات نیوٹن کی میکانیٹ اور عالم اٹیا کا یہ عام تصور کہ

وہ مخصوص ذہین کے ماتحت ہیں ان سب کا انحصار تعلیل اور اصول دلیل کتنی پر ہے۔ ان سب نظامات میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ وجود کی تعمیر عقلیت پر ہے اور ہستی معقول ہے کم و بیش شعوری طور پر ان سب فلسفوں میں یہ معروضہ پایا جاتا ہے کہ ہستی کے اندر ایک ایسا عنصر پایا جاتا ہے جو ہماری عقل کے مطابق ہے۔ ہیوم نے اسی مفروضے پر تنقیدی نگاہ ڈالی یہ پہلا شخص ہے جس نے اس کا گہرا مطالعہ کیا ان قوتوں کی تائید بنیچنے کی کوشش کی جن سے ہمارا حاجی اور باطنی علم صورت پذیر ہوتا ہے۔ یہ تحقیق ان گہرائیوں تک پہنچتی ہے جہاں تک عقلی فلسفہ مخصوص تحقیقات اور عقل عامہ بھی نہیں پہنچتی۔ ہیوم کو خود اس کا احساس تھا اور اس نے اپنے خاص انداز میں اس کو بیان بھی کیا ہے۔ ایک مفکر جو مستقل مزاجی سے علم کی ان گہرائیوں تک پہنچنا چاہتا ہے وہ کس قدر تنہائی اور اضطراب محسوس کرتا ہے اور اس نے یہ بھی بتایا ہے کہ خالص نظری زاویہ نگاہ اور جبلی علی اور عام نظریہ کائنات میں کتنا اختلاف ہے۔ اس نے خود اس امر کا اقرار کیا ہے کہ نفس اپنی بیدار مغزی اور جذبہ عقلیت کی وجہ سے اور اس امید کے سہارے پر کہ اس میں کالیاب ہو جائے سے اس کو بڑی شہرت حاصل ہوگی وہ اس کام کی تکمیل میں ثابت قدم رہ سکا۔

عقل سرگرمی اور حوصلہ مندی کے ساتھ ہیوم کی سیرت میں یہ بات بھی پائی جاتی تھی کہ وہ نہایت دیکھ فطرت فیاض اور عقل مزاج شخص تھا۔ دوسرے کی کمزوریوں اور کمزوریاں کو وہ اداری کی نگاہ سے دیکھتا تھا اور اس کی طبیعت میں ایسا سکون و اطمینان پایا جاتا تھا کہ علمی اور ادبی مناظرات سے وہ بالکل مضطرب نہیں ہوتا تھا۔ وہ ۲۶ اپریل ۱۷۵۲ء کو اسکاتلینڈ کے جنوب میں نائن ویلس (Nine Wells) کی جاگیر میں ایک زمیندار گھر میں پیدا ہوا۔ یہ اپنے والدین کا دوسرا بیٹا تھا۔ اپنی خود کوشش سوانح عمری میں وہ کہتا ہے کہ میں اوائل عمر ہی سے ادبیات کا بڑا شوقین تھا، تمام عمر یہی جذبہ مجھ پر غالب رہا ہے اور یہی میری لذات کا بڑا حصہ ہے۔ اس کے گھر والوں کی یہ خواہش تھی کہ یہ قانونی وکیل بنے لیکن وہ کہتا ہے کہ مجھ کو علم اور فلسفے کے

سوا اور سب مشاغل سے بچہ لغزت تھی اس کا نصب العین یہ تھا کہ اس کی زندگی
تاکم ریٹائینوں سے پاک ہوتا کہ وہ اپنے علمی تحقیق کے ذوق کو پورا کر سکے اور
خاص مقصد دوستوں کی صحبت سے لطف اٹھا سکے۔ اس کے ساتھ ہی اس
کو یہ بھی متنازعی کہ علمی کام سے اس کو شہرت اور عزت حاصل ہو۔ آغا ذہاب
ہی میں اس کو یہ خیال ہو گیا تھا کہ اس کے ذہن میں
بعض بالکل اچھوٹے افکار پائے جاتے ہیں اور ایک نیا
عالم فکر اس پر منکشف ہوا۔ ایک مرتبہ اس کو مایہ نوا ہو گیا جس کی وجہ سے
کچھ عرصے تک فلسفیانہ تفکرات اس کے لئے ناخوش ہو گئے۔ عالم تفکر
اور روزمرہ کی علمی زندگی میں جو عجیب مخالفت ہے اور جس کا اس نے اپنے بعد
کی تصنیف میں ذکر کیا ہے اس سے وہ غالباً بہت پہلے سے آشنا ہو چکا تھا۔
ایک مرتبہ اس نے یہ بھی ارادہ کیا کہ علمی مشاغل کو چھوڑ کر تجارت شروع کرے
لیکن وہ دیاوہ دیر تک اس قسم کی علمی زندگی میں مبتلا نہ رہ سکا۔ اپنی بڑی ضعیف
کی تیاری کے زمانے میں اس نے فرائض میں بہت تہام مقامات اپنے لئے
منتخب کئے۔ اس تصنیف کا نام اس نے یہ رکھا "Treatise on Human

Nature " "Being an attempt to introduce the experimental

method of reasoning into moral subjects"

رسالہ جس میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ تجربی طریق استدلال کو اخلاقی مباحث میں
استعمال کیا جائے۔ یہ کتاب صفحہ ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰، ۱۵۹۱، ۱۵۹۲، ۱۵۹۳، ۱۵۹۴، ۱۵۹۵، ۱۵۹۶، ۱۵۹۷، ۱۵۹۸، ۱۵۹۹، ۱۶۰۰، ۱۶۰۱، ۱۶۰۲، ۱۶۰۳، ۱۶۰۴، ۱۶۰۵، ۱۶۰۶، ۱۶۰۷، ۱۶۰۸، ۱۶۰۹، ۱۶۱۰، ۱۶۱۱، ۱۶۱۲، ۱۶۱۳، ۱۶۱۴، ۱۶۱۵، ۱۶۱۶، ۱۶۱۷، ۱۶۱۸، ۱۶۱۹، ۱۶۲۰، ۱۶۲۱، ۱۶۲۲، ۱۶۲۳، ۱۶۲۴، ۱۶۲۵، ۱۶۲۶، ۱۶۲۷، ۱۶۲۸، ۱۶۲۹، ۱۶۳۰، ۱۶۳۱، ۱۶۳۲، ۱۶۳۳، ۱۶۳۴، ۱۶۳۵، ۱۶۳۶، ۱۶۳۷، ۱۶۳۸، ۱۶۳۹، ۱۶۴۰، ۱۶۴۱، ۱۶۴۲، ۱۶۴۳، ۱۶۴۴، ۱۶۴۵، ۱۶۴۶، ۱۶۴۷، ۱۶۴۸، ۱۶۴۹، ۱۶۵۰، ۱۶۵۱، ۱۶۵۲، ۱۶۵۳، ۱۶۵۴، ۱۶۵۵، ۱۶۵۶، ۱۶۵۷، ۱۶۵۸، ۱۶۵۹، ۱۶۶۰، ۱۶۶۱، ۱۶۶۲، ۱۶۶۳، ۱۶۶۴، ۱۶۶۵، ۱۶۶۶، ۱۶۶۷، ۱۶۶۸، ۱۶۶۹، ۱۶۷۰، ۱۶۷۱، ۱۶۷۲، ۱۶۷۳، ۱۶۷۴، ۱۶۷۵، ۱۶۷۶، ۱۶۷۷، ۱۶۷۸، ۱۶۷۹، ۱۶۸۰، ۱۶۸۱، ۱۶۸۲، ۱۶۸۳، ۱۶۸۴، ۱۶۸۵، ۱۶۸۶، ۱۶۸۷، ۱۶۸۸، ۱۶

کی ادنیٰ تمنا اور جو صلہ مندی کا جس کی وجہ سے اس نے اپنی ذہنی قابلیتوں کی اس زبردست شہادت کو پیدا پیشی مردہ قرار دیا اس کی زندگی پر بڑا ہلکا اثر ہوا جو شہرت کہ اس کو اس کتاب سے حاصل نہ ہوئی وہ اس نے اور طریقوں سے حاصل کرنے کی کوشش کی اس نے ایک سلسلہ مضامین لکھا جن میں بعض مضمون فلسفے پر تھے اور بعض معاشیات اور سیاسیات پر۔ کچھ عرصے کے لئے اس نے فلسفہ کو بالکل ترک کر دیا اور اپنی پوری توجہ تاریخ کی طرف منتقل کی یہاں تک کہ وہ اپنی جوانی کی اس عظیم الشان تصنیف سے منکر ہو گیا اور اپنے دینیاتی عقائدوں کے الزامات سے بچنے کے لئے یہ کہنے لگا کہ وہ صرف انھیں فلسفیانہ تعلیمات کا ذمہ دار ہے جو اس نے مضامین میں پیش کی تھیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی بہت سی چھوٹی تصنیفیں بھی ہنایت عمدہ ہیں لیکن اگر وہ اپنی اس شہرت کو جو اس کو بعد میں حاصل ہو گئی اس مردہ تصنیف کے احیاء میں صرف کرتا تو اس کی اس عظیم تصنیف کو ان کے مقابلے میں فلسفیانہ مباحث میں بہت زیادہ اہمیت حاصل ہوتی لیکن اس خیال سے کہ اس کی وجہ سے وہ کسی مصیبت میں مبتلا نہ ہو جائے اس نے اسے قبول کرنے سے ہی انکار کر دیا۔

خاص کر مثلاً علم کے متعلق ہیوم کا فلسفہ اس مختصر اور مبدل صورت میں بھی جو اس نے ہنسم انسانی کی نسبت تحقیق (Enquiry concerning Human

understanding 1749) میں پیش کیا ہے۔ فلسفے کے بعد کے ارتقاء

پر اثر انداز ہوا، اگرچہ اس کی خاص تصنیف رسالہ فطرت انسانی میں اس کا مکمل بیان جس نے ہمارے افکار بلکہ ہماری فطرت کے عناصر کے روابط کو توڑ دیا عرصہ دراز تک طاق نسیان پر دھرا رہا اس کا ثبوت کہ ہیوم کے اپنی پہلی تصنیف سے منکر ہونے کی وجہ یہی تھی جو ہم نے بیان کی ہے اس کے حال میں شایع شدہ خطوط سے ملتا ہے جو اس نے ولیم ہنسم کو لکھے (Letters of

David Hume to William Strachan Oxford 1888.) یہ فرض کرنا ایک

غلطی ہے کہ اساسی مسائل کے متعلق ہیوم کے خیالات ہی بدل گئے تھے لیکن از روئے تعلیمات یہ امر قابل فہم ہے کہ اس نے اپنی ابتدائی تصنیف میں ذہن

پر قہنا دور دیا وہ اس کیفیت کو جاری نہیں رکھ سکا۔ پہلے تو وہ علما کو مدنظر رکھ کر سوچتا رہا اور حقیقت میں ان سے بہتر سوچتا رہا اس کے بعد اس کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ بے علموں سے مخاطب ہوا اپنے فلسفیانہ اور معاشیاتی خیالات کو اپنے مضامین میں عام فہم زبان میں بیان کرنے کے بعد وہ تاریخ کی طرف متوجہ ہوا اس نے اپنے ایک دوست کو لکھا ”تم جانتے ہو کہ انگلستان میں علوم کے شہرت کہہ میں تاریخ سے زیادہ کوئی عورت کی جگہ غلط نہیں“ کٹر گروہ کی شدید مخالفت کے بعد اوڈنبرا میں ایڈوکیٹوں کے کتب خانے کے محافظ کا ہمد اس کو مل گیا جس کی وجہ سے تحقیقات کے بہت اعلیٰ درجے کے مواقع اس کو حاصل ہو گئے۔ مضامین سے بھی زیادہ اپنی تاریخ انگلستان کی وجہ سے اس کو شہرت حاصل ہوئی۔ بحیثیت مورخ اس کی بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ پہلا شخص ہے جس نے یہ کوشش کی کہ تاریخ محض جنگوں کی داستان نہ ہو بلکہ اجتماعی تعلقات اطلاق ادب اور فنون کی حالت کو اس میں بھی بیان کیا جائے ہیوم کی تاریخی تصانیف والیشر کی مشہور کتاب *Essai Sur les Moers* کے دو سال بعد شائع ہونا شروع ہوئیں۔ اپنے فلسفیانہ افکار میں تو وہ آزاد خیال تھا لیکن تاریخی اشخاص کے متعلق اس کی رائے شاہ پرستی اور ٹوری خیالات سے متاثر تھی۔ مگر اس زمانے میں اس نے فلسفہ کو بالکل ترک نہیں کیا خاص کر اپنی عمر کے آخری حصے میں وہ فلسفہ اور مذہب کا مطالعہ کرتا رہا جس کے نتائج اس کی کتاب *(Natural History of Religion 1757)* مذہب کی فطری تاریخ (Dialogues on Natural Religion) فطری مذہب پر مکالمات میں صورت پذیر ہوئے۔ مورخ الذکر کتاب کو شائع کرنا اس نے مناسب نہ سمجھا اسی لئے وہ پہلی دفعہ اس کی وفات کے کچھ سال بعد شائع ہوئی۔

ہیوم صرف فلسفی اور مورخ ہی نہیں تھا۔ اس نے علمی زندگی میں حصہ لینے کی ضرورت کو بھی محسوس کیا۔ سفارت کے سکرٹری کی حیثیت سے ملاکہ میں اس نے ہالینڈ جرمنی آسٹریا اور اٹلی کا سفر کیا بعد ازاں اوڈنبرا کی کتب خانہ جاری کو چھوڑ کر وہ لارڈ ہرٹ فورڈ کا سکرٹری ہو گیا جس کو ملا

نہیں تھیں۔ سر کے بعد انگریزی سفیر کی حیثیت سے فرانس بھی گیا یہ وہ زمانہ تھا کہ یوم
کو خیریت حاصل ہو چکی تھی دربار میں بھی اور ادبی حلقوں میں بھی اس کی بڑی اوجھٹ
ہوتی تھی۔ شاید اپنی سادہ اور بے تکلف وضع کی وجہ سے وہ لوگوں میں بہت
مقبول ہو گیا فرانس میں تین سال رہنے کے بعد جب وہ انگلستان واپس آیا تو
اپنے ساتھ روسو Rousseau کو لیتا آیا تاکہ اسے کوئی جائے پناہ مل جائے
کیونکہ وہ سوئٹزرلینڈ اور فرانس دونوں ملکوں سے نکال دیا گیا تھا لیکن روسو
نے ہیوم کے اس فیاضانہ سلوک کا اسے الٹا مواضعہ دیا اس کی طرف
سے ہنایت احمقانہ شبہات اس کے دل میں پیدا ہو گئے اور بہت بری طرح
دونوں کے تعلقات منقطع ہو گئے اور روسو فرانس چلا آیا جہاں کباب
مطلع صاف ہو گیا تھا ایک سال تک نائب وزیر سکاٹ لینڈ رہ کر ہیوم نے
اڈنبرا میں اپنے ہمد سے استفادے دیا اور عمر کے باقی ایام خند و خنج
دوستوں کی صحبت میں عالمانہ فرصت میں گزارے ایک طویل مرض میں
بتلا رہ کر جس سے اس کی بشارت اور سکون قلب میں کوئی فرق نہیں آیا وہ
۲۵ اگست ۱۷۷۸ء کو راہی ملک عدم ہوا

تمام علوم کا جن میں ذہنی علوم بھی داخل ہیں، فطرت انسانی سے ایک
خاصہ ذخیرہ ہے۔ ہیوم اسی قضیہ سے فہم انسانی کا امتحان شروع کرتا ہے اور
اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام علم انسانی کی بنیاد فطرت انسانی کے
مطالعہ سے دریافت ہو سکتی ہے لیکن یہ مطالعہ تجربی طریقے
سے ہونا چاہئے جس سے طبیعیات میں اس قدر کامیابی حاصل
ہو چکی ہے اور جس کا اطلاق فطرت انسانی کے مطالعہ پر
لیکن لوگ اور شافٹسبری نے شروع کر دیا تھا۔ ہیوم تجربے
کی شہادت کی بنا پر یہ اساسی اصول قائم کرتا ہے کہ ہمارے علم
تصورات اقسامات سے حاصل ہوتے ہیں کوئی تصورات اولیائی نہیں ہو سکتے
جب ہم کسی تصور کی صحت کو جانچنا چاہیں تو سب سے پہلے ہم یہ دریافت کرنا لازمی ہے
کہ یہ تصور کس اقسام کا اثر ہے۔ ہیوم کے نزدیک ان اقسامات

کے ماخذ کا مسئلہ فہم انسانی کے لئے داخل ہے اور وہ اپنے مقصد کے لئے اس کے مل کو ضروری بھی خیال نہیں کرتا۔ اس اساسی غیبی کے ذریعے سے جس کا اطلاق بارگاہی نے صرف مکان اور مادہ کے تصورات پر کیا تھا، ہیوم بہت سے اہم تصورات کا امتحان کرتا ہے۔ جو ہر یامین اشیا کا تصور فیہرک ہے کہ چونکہ اس کے مطابق ہمارے ذہن میں کوئی ارتسام نہیں ہے ہمیں براہ راست صرف جزئی صفات کا ادراک ہوتا ہے جو کم و بیش ایک دوسری سے مربوط ہیں لیکن جو ہر کا ادراک نہیں ہوتا۔ زمان و مکان کے ریاضیاتی تصورات تصوریت کے ذریعے سے قائم کئے جاتے ہیں تجربے سے ہمیں زمان و مکان کی مقداروں کی ایک ناقص سی مساوات حال ہوتی ہے ان کی پیمائش کا ہمارے پاس جو پیمانہ بھی ہے وہ ناقص ہے جب تجربہ ہمارے سامنے مشابہت کے مختلف مدارج اور مختلف پیمانوں کے مقابلہ کرنے کے مواقع پیش کرتا ہے تو ہم کمال مساوات اور کمال پیمانہ کا تصور قائم کر لیتے ہیں (کمال خط مستقیم کا تصور اس کی ایک مثال ہے) اور ایک مرتبہ جب عقل ایک سمت میں چلنے لگتا ہے تو وہ تجربے کو بھی پیچھے چھوڑ کر بہت دور چل جاتا ہے۔ چونکہ جیومیٹری کا ایسی ہی تصوری اشیا سے تعلق ہے اس لئے حقیقی اشیا پر اس کے اطلاق میں کسی کمال اتفاق پیدا نہیں ہو سکتا۔ جو ہر اور ریاضیاتی تصورات کی طرح وجود کا تصور بھی کسی خاص ارتسام کی مطابقت میں پیدا نہیں ہوتا۔ کسی شے کا تصور کرنا اور اس کو موجود تصور کرنا ایک ہی بات ہے۔ ہمارا کسی شے کا تصور اس کے موجود سمجھنے پر بھی ایک تصور ہی ہوتا ہے اور کسی شے کو موجود سمجھنے سے ہم اس میں کسی نئی صفت کا اضافہ نہیں کرتے عام علم انسانی کی صحت کے امتحان میں ہیوم علم کی دو سیس قرار دیتا ہے ایک تو وہ علم ہے جو ہمارے تصورات کی باہمی انصافوں کی شدت پر مشتمل ہوتا ہے (علوم صوری منطقی اور ریاضیات وغیرہ) اور دوسرا وہ علم ہے جو ہمیں حاصل شدہ ارتسامات سے باہر لے جاتا ہے اور ہمیں کسی ایسی شے کے وجود کا یقین دلاتا ہے جو ہمیں تجربے سے حاصل نہیں ہوتی

اس دوسری قسم کے علم کا مدار ربط تعلیل کی صحت کے مفروضے پر ہے اور
 ہیوم کا عقلمندانہ فلسفیانہ کارنامہ یہی ہے کہ اس نے واضح طور پر تعلیل کو
 بطور ایک مسئلہ محل طلب کے قائم کر دیا جس کے حل پر تمام انسانی علوم
 کی اہمیت کا دار و مدار ہے۔ تمام عقلیت کی تہیں یہی خواہش ہے کہ اس حقیقت
 کو دریافت کیا جائے جو کائنات کے اجزائی بشیرازہ بند ہے اور انسانی
 علوم کے ہر مسئلے کی تہیں یہی اساسی سوال ہے اور ہیوم پہلا شخص ہے جس
 نے پوری طرح اس کی اہمیت کا اندازہ کیا لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہیوم
 نے اس پر کبھی شک نہیں کیا کہ ہمیں نظر اور عمل دونوں اصول تعلیل کے
 استعمال کو جاری رکھنا چاہئے۔ وہ صرف یہ دریافت کرنا چاہتا ہے کہ آیا اس
 کی صحت کا کوئی ثبوت بھی ہو سکتا ہے اور اس کے ہاں اس کا جواب نفی میں
 ہے۔ جس طرح ہم یقین رکھتے ہیں کہ ایک شے تھرپے کا مروض نہ ہونے
 پر بھی موجود رہتی ہے اسی طرح ہم ربط تعلیل میں بھی یقین کر لیتے ہیں۔ ہیوم کے
 نفسیاتی طریقے کے مطابق ایک ہی قسم کی تحقیق سے علت اور یقین دونوں پر
 روشنی پڑتی ہے۔

ربط تعلیل کی صحت کو ہم بدیہی یا وجدانی نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس قسم
 کا وجدان ہم میں صرف مماثلت یا مقدار کے سادہ اضافات کے متعلق ہے
 منطقی برہان کو بھی اس کی دلیل میں تمسک نہیں کر سکتے کیونکہ ہم اپنے تمام تصورات
 کو ایک دوسرے سے الگ رکھ سکتے ہیں بلیرڈ کی ایک گیند کی حرکت
 ایک ایسا واقعہ ہے جو بلیرڈ کی دوسری گیند کی حرکت سے بالکل الگ ہے کوئی ایسی شے
 نہیں جسے ہم ایک لمحے میں موجود اور دوسرے لمحے میں غیر موجود تصور نہ کر سکیں اس لئے کسی شے
 کے آغاز کو بے علت تصور کرنے میں کوئی تناقض واقع نہیں ہوتا پہلے فلاسفہ ہابس
 لوک کٹارک اور دلف وغیرہ نے جو ثبوت پیش کئے ہیں وہ صرف بظاہر
 ثبوت معلوم ہوئے ہیں کیونکہ ظاہر ہے کہ اگر اصول تعلیل کی بنا ہمارے وجدانی
 یا برہانی عقل ہو تو اس سیاسی اصول سے ٹکر ہو جائیگی کیونکہ پھر یہ تسلیم کرنا
 پڑیگا کہ عقل ایسے مطلقاً نئے تصورات قائم کر سکتی ہے جو بحر بے سے حاصل

نہیں کئے گئے لیکن سوال یہ ہے کہ آیا ربط تعلیل کی صحت کا مدار تجربے پر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تجربے سے جس صحت ہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک واقعہ دوسرے واقعہ کے بعد آتا ہے لیکن ان اتوالی واقعات کا باطنی لارم جسے ربط تعلیل کہتے ہیں تجربے میں کیس نہیں ملتا نہ ظاہری تجربے میں اور نہ باطنی تجربے میں مہیوم بہ ان خاص طور پر بار سکلے کے اس خیال کی تردید کر رہا ہے کہ میں اپنے ارادے سے شعور میں ایک قوت یا فعلیت کا احساس ہوتا ہے ایک جزئی تجربے سے میں تعلیل کا تصور حاصل نہیں ہو سکتا اور بہت سے جزئی تجربات سے میں صحت لوالی یا یکے بعد دیگرے آنے کا علم ہو سکتا ہے جب ہم دو مظاہر کو اکثر ایک دوسرے کے بعد آتے ہوئے دیکھتے ہیں تو ہم میں غیر ارادی طور پر یہ توقع پیدا ہو جاتی ہے کہ ایک کے ظہور پر دوسرا بھی ظاہر ہوگا لیکن اس کا مدار نفس عادت پر ہے اور اس سے ہمیں یہ حق حاصل نہیں ہوتا کہ ہم ماضی سے مستقبل کے متعلق کوئی قطعی نتائج اخذ کر سکیں۔

کسی ایک اقسام کی حد سے گزرنے کے میلان اور تجربے سے ماورا کسی شے کی توقع یا یقین کے متعلق مہیوم اس تجربے پر زور دیتا ہے کہ ہر شدید رجحان نفس یا تہیج تاثر میں یہ میلان ہوتا ہے کہ وہ دیر تک قائم رہے اور نئے پیدا ہونے والے تصورات کو بھی متاثر کرے۔ اگر شعور کسی شے سے تہیج ہو گیا ہو تو جب تک یہ تہیج باقی رہے۔ شعور کی ہر کیفیت معمول سے زیادہ بیدار اور واضح ہو جاتی ہے۔ اسی سے ریاضیاتی تصورات کی تصوریت کی توجیم موقی ہے۔ دوسرا احس پر مہیوم زور دیتا ہے یہ ہے کہ تجربے سے اس بات کی بھی شہادت ملتی ہے کہ ہمارے تصورات میں ایک دوسرے کے محک ہوئے کا میلان پایا جاتا ہے یہ ایٹلانی میلان ہر تصور میں موجود ہے یہ گویا ایک باطنی سی قوت ہے جو ایک تصور سے دوسرے تصور کی طرف لے جاتی ہے مانت ہم زمان و ہم مکان ہونا اور علیت اس ایٹلاف کی مختلف صورتیں ہیں ہمارے باطنی عالم میں بھی ایک تجاذب محسوس ہوتا ہے جو باطنی عالم کے لئے ایسا ہی اہم ہے جیسا کہ طبعی تجاذب ظاہری عالم کے لئے اس کی ماہیت بھی کچھ اس سے کم

پراسرار نہیں اور اس کے اسباب انسانی فطرت کے نامعلوم خواہ میں مضمر ہیں ہمارے تصورات کا اتحاد بھی ایسا ہی ناقابل فہم ہے جیسا کہ خارجی اشیا کا اتحاد۔ اس کا علم میں صرف تجربے سے ہو سکتا ہے ہیوم کے نزدیک یہ ایٹمیاتی اتحاد نہ صرف ناقابل فہم ہے بلکہ فی نفسہ متناقض بھی ہے اگر ہم اپنے ارتسامات اور تصورات کو الگ الگ وجود سمجھیں تو اصول اتحاد ان میں کہاں سے پیدا ہو جاتا ہے ہیوم اس کو اپنی عقل کے لئے ایک عقدہ لائیکل سمجھتا ہے۔

لیکن تصورات کی توسیع اور ان کا ایٹمیاتی دو نوں نفسی امور ہیں ان کی مدد سے یہ سمجھ میں آ جاتا ہے کہ کس طرح ایک شوخ ارتسام جو میں اپنی شوخی کی وجہ سے حقیقت کا مظہر معلوم ہوتا ہے وہ اپنی شوخی اور اس کے ساتھ انداز حقیقت ان تصورات میں بھی منتقل کر دیتا ہے جن کو وہ امتلاات سے ابھارتا ہے۔ جس کو ہم یقین کہتے ہیں وہ اس شوخی کے سوا کچھ نہیں جو اس طرح تصور اس میں پیدا ہو جاتی ہے۔ یقین کسی نئے اور مخصوص ارتسام کا نتیجہ نہیں ہوتا جب کوئی تصور تاثر پر گہرا اثر کرتا ہے تو اس سے یقین پیدا ہو جاتا ہے ہم فطرتاً اس تصور کی طرف عبور کر جاتے ہیں جو کسی شوخ ارتسام کے ایٹمیاتی سے پیدا ہو رہا ہے کی گرفت اس تصور پر غیر معمولی ہوتی ہے اور وہ معمول سے زیادہ واضح ہوتا ہے علاوہ ازیں صفات حسیہ زمان و مکان اور ہر کے تصورات سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ شعور میں یہ فطری میلان ہے کہ اپنی باطنی کیفیات کو وہ خارجی مظاہر کا آئینہ سمجھتا ہے۔ اسی سے یہ سمجھ میں آ سکتا ہے کہ ہم میں اشیا کے اندر ربط تعلیل کا یقین کس طرح پیدا ہو جاتا ہے حالانکہ اس کی ضرورت محض ہماری ذاتی اور طبیعی ضرورت ہے اور ایک طرف تصور کے دوسرے تصور کی طرف عبور کرنے کے نفسیاتی میلان سے پیدا ہوتی ہے۔ بہ لزوم یا ضرورت بھی اسی طرح نفسی چیز ہے جس طرح کہ صفات حسیہ یا زمان و مکان کے تصورات جس کو ہم عقل کہتے ہیں وہ ہمارے اندر ایک مبہم سی جبلت ہے جو تجربات کی ترغیب و تکرار سے ہمارے اندر پیدا ہو جاتی ہے اس جبلت کا ماحضیا

عادت کا اثر بھی ہمارے لئے ایسا ہی ناقابل فہم ہے جیسا کہ ہمارے شعور کے
منہ میں کسی تنظیم کا ربط جو کہ وہ ذہنی فعلیت جس کے ذریعے سے ہم بھی یہ نتیجہ
نکالتے ہیں کہ انہیں عقلوں سے پھر دی معلومات پیدا ہوں گے، عملی زندگی کے
لئے بے حد ضروری ہے اس لئے فطرت نے اس کو عقل بذرب کے
حوالے نہیں کیا بلکہ ایک لفظی کو کسی قدر مبہم جبلت کے اندر رکھ دیا ہے
جو تمام تنقید سے بالاتر ہے! اصول کے لئے فطرت بہت سخت ہے۔
ادعائی فلسفہ کی مختلف صورتوں میں یہ یقین پایا جاتا تھا کہ عقل خالص
کی مدد سے وہ ایسا سلسلہ افکار قائم کر سکتی ہے جو محسوسات سے ماورا
لے جائے لیکن ہیوم کے نزدیک صرف تخیل ہی ایک ایسا ملکہ ہے جو ایسی
اشیا کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے جو موجودہ ادراک کا معروض نہیں شعور سے
ماوراء حجابی دنیا کے وجود پر بھی ہم اسی وجہ سے یقین رکھتے ہیں اشیا کے قائم
اور مسلسل وجود کا یہی شجر بہ نہیں فقط محوڈاسا تو آخر اور ربط ہمارے تجربہ
میں آتا ہے لیکن یہ ہمارے تخیل کے لئے کافی ہو جاتا ہے کیونکہ جس سمت میں
اس کی فعلیت شروع ہو گئی ہے وہ اس سمت میں جاری رہتی ہے اور جتنا
ربط و یکسانیت تخیل میں ممکن ہو سکتا ہے ذہن وہاں تک پہنچ جاتا ہے اور
ہمارے مختلف ارتسامات کے مابین جو وقفے اور کھانچے ہیں ان کو ہم اس
مفروضے سے پر کر لیتے ہیں کہ اشیا مسلسل قائم رہتی ہیں۔ اسی اصول سے انش
یا ان کے تصور کی بھی توجیہ ہو سکتی ہے۔ جو ہر کے تصور کے غیر صحیح ہونے کی طرف
پہلے اوجھ چکا ہے ہیوم کہتا ہے کہ ہمارے ارتسامات اور تصورات میں
جسم کے جو ہر کے سہارے کے بغیر بھی موجود ہو سکتے ہیں۔ اگر کوئی شخص جو ہر
روح کے اعتقاد کو ثابت کرنا چاہے تو اس کو ایک ایسا ارتسام تلاش
کرنا پڑیگا جس پر اس یقین کا انحصار ہو لیکن اس کو اس میں کامیابی نہیں ہوگی
کیونکہ ہمارے تمام ارتسامات بدلتے رہتے ہیں۔ اگر ہم جو ہر کے یہ مبہم معنی
قرار دیں کہ جو ہر وہ طے ہے جو بذات خود قائم رہ سکے تو ہم اپنے ارتسامات
اور تصورات ہی کو قائم بالذات ہستیوں سمجھ کر ظہر کیوں نہ قرار دے لیں۔

ہیوم خاص طور پر دنیا کی الہیئن کو خبردار کرنا چاہتا ہے کہ اگر انھوں نے روح کو ایک ایسا جوہر قرار دیا جس میں ارتسامات اور تصورات بطور مخصوص حیثیات کے پائے جاتے ہیں تو اس سے خطرناک طور پر سامنوزا کے فلسفہ کی تائید ہو جائیگی کیونکہ سامنوزا کے نزدیک خدا کا اشیاء عالم سے اسی قسم کا تعلق ہے۔ لیکن اگر ہم جوہر روح کے تصور کو ترک بھی کر دیں اور صرف یہی دریافت کریں کہ ہمیں ایک ایسے انا کا تصور کہاں سے حاصل ہوتا ہے جو باطنی شخصی حیثیت کا مظہر ہے تو ہم بہت سی مشکلات میں مبتلا ہو جائے ہیں۔ کوئی ارتسام یا تصور غیر متغیر مسلسل نہیں ہوتا ہم ہمیشہ ایک جزئی باطنی کیفیت سے آگاہ ہوتے ہیں اور ان کی کلیت کبھی ہمارے سامنے نہیں آتی جس حیثیت سے ہم اپنے آپ کو منسوب کرتے ہیں اور باوجود تغیر حالات کے اپنے آپ کو ایک ہی سمجھتے ہیں وہ اسی قسم کی ہے جس قسم کی حیثیت ہم خارجی اشیاء کی طرف منسوب کرتے ہیں یہ اس سہولت کا نتیجہ ہے جس سے ہم ایک ارتسام یا تصور سے دوسرے کی طرف عبور کر جاتے ہیں اور اس آسانی کی وجہ سے اس سے کوئی نظر انداز کر دیتے ہیں کہ ایک عنصر کس طرح اپنے سے مختلف عنصر میں منتقل ہو جاتا ہے۔

ہیوم کو مسائل کے پیدا کرنے میں یہ طوے حاصل ہے اس میں یہ قابلیت ہے جو بہت کم لوگوں میں ہوتی ہے کہ ایک تصور یا اضافت پر اس انداز سے غور کرے کہ اس کے سمجھنے میں جو مشکلات پنہاں ہیں وہ اچھی طرح سے معلوم ہو جائیں۔ اپنی قوت فکر کی وجہ سے اس کو اس امر میں کامیابی ہو جاتی کہ اس اساسی تصور کو نمایاں کر دے جو انسان کے تمام عمل اور علم اور عقل اور مذہب کی تہ میں پایا جاتا ہے۔ اس نے ثابت کر دیا کہ عظیم الشان تعمیرات فکر کا زمانہ گزر جانے پر بھی فلسفے کے لئے بہت سے حل طلب مسائل باقی ہیں۔ ہیوم کے مفہوم کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے ہمیں اس کا رسالہ ظلت انسانی دیکھنا چاہئے۔ مضامین میں اس کی تحقیق تھلیل تک محدود ہے اور جس وقت نظر اور استعمال سے اس نے تھلیل کے اصول و مصلک کا ریا ضیات اور انات کے تصور میں امتحان کیا ہے اور جو طریقہ اس نے استعمال کیا ہے خصوصاً ہر جگہ

سائنسوں کو وسیع تصور کلاطلاق یہ سب باتیں مختصر اور مبذل صورت میں ہمارے لئے کچھ زیادہ مکتہ آموز نہیں ہوتیں۔ اگرچہ اس نے اس اصول و اصلہ کو ناقابل فہم ثابت کیا ہے تاہم وہ اس کی فعلیت کا قائل ہے اول تو یہ کہ ہم میں صرف جزئی اشیا ہی کے تصورات نہیں بلکہ ان کی اضافات مثلاً دمان و مکان مماثلت اور مخالفت وغیرہ کے تصورات بھی پائے جاتے ہیں دوسرے یہ کہ وہ اختلاف تصورات کی واقعیت کو تسلیم کرتا ہے اور تیسرے یہ کہ وہ خیال کے اس میلان پر زور دیتا ہے کہ وہ اپنے اندر حقیقی اور اکات اور تصورات سے بہت زیادہ وسعت پیدا کر سکتا ہے اور یہ میلان وہی ہے جو شعور کے اند بھی پایا جاتا ہے کہ اختلاف نفسیات کے باوجود وہ اپنی ہئیت کو قائم رکھتا ہے۔ لیکن ہیوم کے یہ تمام خیالات اس کے اس اساسی خیال کے خلاف پڑتے ہیں جو اس کے فکر کی آخری سرحد ہے کہ محسوسات اور تصورات باہم مطلقاً ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں اس کی بجائے غالباً یہ خیال زیادہ صحیح ہوتا کہ ہمارے عناصر فکر کا اتحاد نہیں بلکہ اختلاف ناقابل فہم ہے کیونکہ خود سمجھنے کے معنی متحد کرنا اور ربط معلوم کرنا ہے۔

اخلاقیات

ہیوم کے رسالہ کا دوسرا حصہ تاثرات کے متعلق ہے تاریخ نفسیات کے لئے یہ حصہ اہم تر ہے ہم یہاں اخلاقیات کی تہید کی حیثیت سے اس پر غور کریں گے جو اس کی تصنیف کے تیسرے حصے میں ہے جسے ہیوم نے بعد میں خفض کر کے الگ چھاپ دیا اور اس کا نام *Enquiry Concerning the Principles of Morals* کی تحقیق رکھا تاثر کی نفسیاتی ماہیت کے متعلق سچائیوں اس کلیہ پر دے اور ہیوم غالباً اس سے متاثر بھی ہوگا اس کلیہ ان سچائیوں سے زیادہ پر معنی اور مفصل ہے دونوں کے نظریات کا مدار اس پر ہے کہ تاثرات کے ارتقا کے لئے تصورات اور ان کے امتیازات کی کیا

اہمیت ہے ہیوم یہ جانتا ہے کہ اشیاء کے تصورات کے اختلاف سے ان سے متعلقہ تاثرات بھی مختلف ہو جاتے ہیں لیکن اس سوال کے متعلق کہ آیا تاثرات میں اختلاف براہ راست ہوتا ہے اس کا بیان مذہب ہے اور عام لہجہ سے وہ یہ سمجھتا ہے کہ تاثرات میں بھی دوسرے تاثرات کے احیا کا وہی میلان پایا جاتا ہے جو تصورات میں دوسرے تصورات کے متعلق ہے اگرچہ آپس آپس وہ یہ تعلیم بھی دیتا ہے کہ تصورات کے اختلاف کے بغیر تاثرات میں کوئی اختلاف پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس مذہب کی وجہ غالباً اس امر کا علم ہے کہ تاثرات کیفیات میں کسی مطلقاً منفعل نہیں ہوتا۔ ہیوم اس سے پوری طرح واقف تھا جیسا کہ اس کے نظریہ توسیع سے معلوم ہو سکتا ہے جو اس کے نظریہ علم کے لئے اس قدر اہم ہے۔ نفسیات پر اس کے اس حقیقت پر زور دینے کا بہت اثر ہوا کہ عقل خالص سے نہیں بلکہ تاثر سے اعمال بارادی ممکن ہوتے ہیں۔ وہ اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ ارتسامات اور تصورات کی تصدیق آسان تر ہے بہ نسبت جذبات اور میلانات کے جب کہ ان میں کوئی شدت نہ پائی جائے اس وجہ سے ہم ارادے کی ابتدائی کیفیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس طرح ارادہ صرف تاثر ہی سے پیدا ہوتا ہے اور عقل سے پیدا نہیں ہوتا ہی طرح ایک تاثر ہی دوسرے تاثر کو روک سکتا اور کل کو مانع ہو سکتا ہے۔ اس امر میں وہ ایک ایسے نفسیاتی اصول کے متعلق سپائینوزا سے متفق ہے جس کو اس کی وسعت اطلاق کے باوجود اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ تاثر ایک اصلی اور بلا واسطہ کیفیت ہے لیکن عقل اپنا انجیلار تفکر اور تقابل سے کرتی ہے اور وہ تاثر پر اس حد تک اثر کر سکتی ہے جس حد تک کہ وہ ان تصورات کا امتحان کر سکتی ہے جو تاثر کے ساتھ وابستہ ہیں یہ ہیوم کی نفسیات کا نقص کہ وہ تاثر اور فطری جبلتوں کے تعلق کو واضح نہیں کرتا اس معاملے میں شافٹسبری کو زیادہ بصیرت حاصل تھی ہیوم میں یہ میلان پایا جاتا ہے کہ وہ جبلتوں کو محض ثانوی حقائق قرار دے جس کی ایک مثال یہ ہے کہ اپنے نظریہ علم میں وہ تعلیلی جبلت کی توجیہ عادت سے کرتا ہے اس کی تجریت اس امر میں اس کے خیال کو محدود کر دیتی ہے۔ اس کی تاریخی تصانیف میں بھی یہی انداز خیال

ایا جاتا ہے اسی لئے اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ وہ اپنے تئیں میں اقوام کی عقلی خصوصیات کا لحاظ نہیں کرتا۔

ہیوم کی اخلاقیات کے لئے یہ نہایت ضروری ہے کہ تاثر اور عقل کے باہمی رشتہ کا انضیائی احتمال کیا جائے کیونکہ اس پر اس سوال کے جواب کا انحصار ہے کہ اخلاق کا مدار عقل پر ہے یا تاثر پر عقل اور واقعی یا ان کی نسبتوں کی تحقیق کرتی ہے لیکن اخلاقی حکم اس وقت تک پیدا نہیں ہوتا جب تک کسی عمل کے تصور سے کوئی تاثر پیدا نہ ہو بعد اس کے کہ اس عمل سے متعلق ہم حلاق اور امور واضح ہو جائیں ہم کسی شے کو اسی وقت اچھا یا برا کہتے ہیں جبکہ ہمارے اندر اس کی نسبت کوئی تاثر پیدا ہو لہذا اچھا یا برا ہونے کے اخلاقی صفات صرف تاثر پذیر ہستیوں کے نقطہ نظر سے ہی درست ہو سکتے ہیں ٹھیک ایسے ہی جیسے صفات حسیہ صرف محسوس کرنے والی ہستیوں ہی کے لئے صحیح ہو سکتے ہیں تاہم اس سے ان صفات کی اہمیت میں کوئی فرق نہیں آتا ہم عملاً اسی یقین سے اخلاقی حکم لگاتے ہیں جس یقین سے ہم صفات حسیہ کو حقیقی سمجھتے ہیں حالانکہ خارجی حقیقی اور سرمدی اضافات کا نہ یہ منظر ہے اور نہ وہ ہیوم جو اس مسئلے میں بھی سپاٹنوز سے متفق ہے ان فلاسفہ اخلاق سے کامل طور پر اختلاف رائے رکھتا ہے جو اخلاق کو خالص عقل سے اخذ کرتے ہیں اور جو اخلاقی اصول کو سرمدی حقائق سمجھتے ہیں (لوک کے زمانے کے بعد بھی کلرک اور برائس نے بھی یہی خیالات پیش کئے جیسے کڈورٹھ نے ہابس کے خلاف پیش کئے تھے)۔

دوسرے سوال یہ ہے کہ اخلاق کس تاثر سے پیدا ہوتا ہے تمام اعمال اور صفات میں جو اخلاقاً قابل تعریف شمار ہوتے ہیں یہ بات مشترک طور پر پائی جاتی ہے کیا لو اسطے یا بلا واسطہ یا وہ فاعل کے لئے مفید ہو گئے ہیں یا دوسرے لوگوں کے لئے تمام تعلیم اور تقلید سے الگ ہو کر بھی اعمال کی اس خصوصیت کو ہم قابل ستائش سمجھتے ہیں اور دل سے اس کو اچھا جانتے ہیں چونکہ ہم ایسے اعمال کی بھی تعریف کرتے ہیں جن سے خود ہم کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا اس لئے اس ستائش کی تہ میں جو تاثر ہے وہ انانیتی نہیں ہو سکتا جو شخص اخلاقی حکم لگاتا ہے

وہ اپنے ذاتی نقطہ نظر کو ترک کر کے ایسا نقطہ نظر اختیار کرتا ہے جو سب کے لئے مشترک ہے اگر ہم اعمال پر محض خود غرضی ہی سے حکم لگایا کریں تو ہم کسی عمل کی قدر و قیمت کا کوئی عام اور مشترک اندازہ نہ کر سکیں اگر عدل کو انسان شریع میں اسی لئے ایک فضیلت سمجھتا ہو کہ ہر فرد کو امن اور حفاظت کی ضرورت ہے لیکن انسان کو عام حقوق کی حفاظت میں جو توجہ دینی ہے اس کی توجہ صرف اسی امر سے ہو سکتی ہے کہ عام حیات انسانی کے قیام کے ساتھ اس کو ہمہ گیر ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ جس وجہ سے شروع میں کسی عمل کو نیک کہا گیا ہے بعد میں بھی اسی بنا پر ہم اس کو حکم لگائیں اخلاق کی حقیقی بنیاد ہمہ رومی ہے ایسی نیکیاں جن سے صرف فاعل ہی کو فائدہ پہنچتا ہے مثلاً ذاتی معاملات میں دور اندیشی ان کو اچھا سمجھنے کی توجہ بھی بہترین طور پر ہمہ رومی ہی سے ہو سکتی ہے ہمہ رومی کی توجہ ہیوم اپنے نقطہ نظر کے اساسی اصول کے مطابق کرتا ہے جب ہم دوسرے لوگوں کے لطف یا رنج کی علتوں کا ایک واضح تصور قائم کرتے ہیں تو ہم میں بھی لطف یا رنج کا ایک تیز اثر پیدا ہوتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی شوخ اور تسام کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے ایک تصویر بھی میلان پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ ایک ارتسام میں تبدیل ہو جائے ہیوم کی اخلاق سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دماغ صبح اور دل گرم کا مالک ہے ہم کو اس سے یہ توقع نہیں رکھنی چاہئے کہ نازک اخلاقی کیفیتوں اور باطنی اختلافات کی کوئی توجہ وہ ہمارے سامنے پیش کر سکتا ہے وہ کوئی اس قسم کی کوشش بھی نہیں کرتا جیسی لکچرین نے کی کہ ایک دلچسپ طریقے سے ہمہ رومی میں سے فرض کے احساس کو اخذ کر کے اخلاقی زندگی کے دوران ارتقائیں جو ظاہری اور باطنی اختلافات پیش آ سکتے ہیں ہیوم ان کی طرف کچھ توجہ نہیں کرتا لیکن اس کو کامل اور واضح طور پر اس امر کا یقین ہے کہ اخلاقی کامداری انسانی فطرت پر ہے اور اس نے اس حقیقت کی طرف توجہ دلائی ہے جو اپنے نتائج کے لحاظ سے نہایت اہم ہے۔ اگر کسی صفت سیرت یا رسم دروہج کے ارتقا کا پہلا محرک اس محرک سے مختلف ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے بعد میں

ہم اس کو قابل قدر سمجھتے ہیں ہیوم کو اگر غلط کہا جائے تو اس کے فلسفہ اخلاق کے لحاظ سے یقیناً یہ عقیدہ اس کے لئے درست نہیں اس نے خاص تحقیق سے اخلاق کے متعلق ان اعتراضات کا جواب دیا ہے جو اس وجہ سے پیدا ہوتے ہیں کہ مختلف زمانوں میں اور مختلف قوموں میں رسم و رواج آداب و اطوار اور اخلاقی قصودات باہم متضاد ہوتے ہیں ان کے جواب میں وہ یہ کہتا ہے کہ ان متناقضات کو نہ سمجھ سکتا ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی کو اس امر کے سمجھنے میں مشکل ہو کہ دریا کا راسن شمال کی طرف بہتا ہے اور مدین جنوب کی طرف ۱۰۰ فوٹ دریا مختلف سمتوں میں بہتے ہیں لیکن دونوں ایک ہی قانون تجاذب پر چلتے ہیں زمین کے محور کے لحاظ سے ایک اس طرف بہتا ہے اور ایک اس طرف اس وجہ سے کہ مختلف حالات میں لوگ مختلف نتیجوں پر پہنچتے ہیں یہ سمجھ لینا ایک غلطی ہے کہ وہ ایک ہی اصول پر کاربند ہیں جس غلطی کو کبھی انسان نے نیک یا بد کہا ہے اس کو بالواسطہ یا بلا واسطہ مفید یا مضر سمجھ کر کہا ہے اختلاف حالات یا اختلاف رائے سے اصول باطل نہیں ہو جاتا۔

ہیوم صائیات میں آدم تھکا ایک زبردست پیشرو ہے اپنی معاشیاتی تصانیف میں اس نے اس بات پر بہت زور دیا ہے کہ جہلیت و اکتساب کو پیدا کر گیا ہے کسی شخص کو زبردستی سے جز مند مزدور نہیں بنا سکتے جب تک کہ نئی ضروریات پیدا نہ ہوں ترقی کی خواہش وجود میں نہیں آسکتی اگر زمین کی فطری ترین پیداوار پر انسان قانع ہو جائے اور کوئی نئی ضرورتیں پیدا نہ کریں تو زمین کی کبھی بہتر بن طریقے پر کاشت نہیں ہوگی کھجور صرف صنعت و تجارت کے ساتھ ترقی کر سکتی ہے اور جاف کے طبقہ کو ملی کو جو ہموری حریت کا بہترین اور نہایت مفید ہمارا ہے اسی سے فروغ حاصل ہوتا ہے لیکن ہیوم نے بھی اپنے دوست اور عقیدہ آدم سمیت کی طرح اس مسئلہ پر غور نہیں کیا کہ جہلیت کسی اور بھدروں میں کس قسم کا خالق ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہوں نے یہ فرض کر لیا کہ ان دو مختلف محرکات کے نتائج باہم متوافق ہوتے ہیں۔

فلسفہ مذہب

مسئلہ مذہب کے متعلق ہیوم کا خاص کارنامہ یہ ہے کہ اس نے عین تمیز قائم کی کہ خصل کے ذریعے سے مذہب کی تائیس کا امکان اس سوال سے الگ ہے کہ انسانی فطرت سے مذہب کی طرح پیدا ہوا۔ معقولیت اور مادہ کا فرق میں کھڑے ہو کر انسانی فطرت کے مطابق سوال دلوگوں on National Religion فطری مذہب پر مکالمات میں اور دوسرے سوال پر National History of Religion فطری مذہب کی فطری تاریخ میں بحث کی ہے مذہب کی تاریخی حیثیت کی ہیوم یہ خواہش کرتا چاہتا ہے کہ انسان میں محض عقل کے تقاضے سے خدا میں یقین پیدا نہیں ہو سکتا

جو چیز منکر کے لئے سنگ تعرض ہے، ایسی فطرت کا شرف اور اسکی بد نظمی، وہی سادہ انسان کے لئے محرک ایمان ہے۔ ایمان ان تاثرات کا نتیجہ ہے جو دوران حیات میں پیدا ہوتے ہیں امید و بیم مذہب امور کا غیر یقینی ہونا نامعلوم کا خوف، یہ سب چیزیں ایمان بالذہب کی محرک ہیں اور ان کے ساتھ ساتھ مذہب اس میلان سے بھی پیدا ہوتا ہے کہ تمام درجہ ہستیوں کو انسانوں پر قیاس کیا جائے تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ توحید نہیں بلکہ تکثیر انسان کا ابتدائی مذہب ہے اور ارتقا کی فطری روش بھی یہی ہے۔ شعور بتدریج اسی سے اعلیٰ درجہ کی طرف ترقی کرتا ہے، اور کچھ خوف سے اور کچھ جوش سے طبیعت میں جو ہیجان پیدا ہوتا ہے اس سے سبیل کے معرض میں عظمت پیدا ہوتی جاتی ہے اور انسان اپنے تصور میں اس کے کمال اور شرف میں اضافہ کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ اس خیال پر جا پہنچتا ہے کہ ایک لامحدود اور ناقابل فہم خدا موجود ہے۔ جس طرح سبیل سے ریاضاتی اصول اور اصول تحلیل کی تعمیر ہوتی ہے اسی طرح مذہبی تاثریں بھی تصویریت کا عمل ہوتا ہے۔ تکثیر سے توحید کی طرف عبور خالص عقلی محرکات کی وجہ سے نہیں ہوتا تاہم تاثر سے انسان اس نتیجے پر پہنچتا ہے جس پر کہ وہ عقلی غور و فکر سے پہنچتا، یہ کہ خدا صرف ایک ہو سکتا ہے تاریخ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بلند نقطہ نظر پر پہنچنے کے بعد انسان میں ایک رد عمل واقع ہوتا ہے اور اس کی ضرورت محسوس ہونے لگتی ہے کہ اس خالص روحانی اور لامحدود خدا اور کائنات کے درمیان اور ہستیاں بطور واسطہ تسلیم کی جائیں ان دو مختلف تصورات کے درمیان انسان پس و پیش کرتا رہتا ہے کہ خدا سبحان اور لامحدود ہستی ہے اور دوسری طرف یہ کہ وہ محدود اور قابل ادراک ہے مذہب کے متعلق رسوم اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اس کی ماہیت متناقض میلانات اور صفات پر مشتمل ہے بلند نظری اور سو قیوت یقین اور خشک، پاکیزگی اور بد اخلاقی عظمت اور نفرت آمیز بہت کی ایک عجیب آمیزش یکدیگر ملائی جاتی ہے مذہب کے ناقابل فہم ہونے اور مذہب کے مناقشات سے پریشان ہو کر

ہیوم فلسفے کی خاموشی اگرچہ کسی قدر دھندلی فضا میں زندگی بسر کرنے کو ترجیح دیتا ہے۔ معجزات کے معقول میں وہ خاص طور پر فوقی الفطرت مظاہر پر بحث کرتا ہے اس امر میں اس کی خاموشی رائے یہ ہے کہ کوئی شہادت معجزے کے ثبوت کے لئے کافی نہیں جب تک کہ وہ اس قسم کی نہ ہو کہ اس کا جھوٹ ہو نا اس معجزے سے بھی زیادہ ناقابل یقین ہو۔ اس کا خیال یہ ہے کہ اس قسم کی شہادت سے کبھی کسی معجزے کا ثبوت نہیں ملتا۔

اس بات کا معلوم کرنا مشکل ہے کہ مذہب کی صداقت کی نسبت ہیوم کا نقطہ نظر حقیقت میں کیا ہے کیونکہ اس مسئلہ کی بحث کو اس نے مکالمے کی صورت میں پیش کیا ہے اس لئے متن مختلف نقطہ نظر پیش کئے ہیں۔ ڈیمیا Democritus ایک قسم کی متعقباتہ راہیہ الاقتادوی کا نمائندہ ہے جس کا اندازہ کچھ تو عقل کی اولیات پر ہے اور کچھ تاثر کے اصول پر۔ کینتھیس Cleanthes بے وحی عقلیت تو حید کا قائل ہے جس کا انحصار زیادہ فطرت کی مقصدیت پر ہے۔ فالو Philo کبھی مشکوک ہو جاتا ہے اور کبھی اہل فطرت اس میں تو کوئی شک نہیں کہ ڈیمیا ہیوم کے اپنے نقطہ نظر کی نمائندگی نہیں کرتا کینتھیس اس مکالمے کا بطل اور اس کی مرکزی شخصیت ہے جیسا کہ اس نے خود اقرار کیا ہے۔ لیکن یہ صاف ظاہر ہے اور ہیوم نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے کہ فالو کے خیالات اس کو سب سے زیادہ دلچسپ معلوم ہوتے ہیں اگرچہ انجام کار وہ ان کو ترک کرنے پر مجبور ہوا۔ بلاشبہ فالو کا نقطہ نظر ہیوم سے قریب ترین ہے فالو کے خاص خیالات مفصل ذیل میں :- اگر ہم ان اہم اور مشکل مسائل کی نسبت اپنی لاعلمی کا اعتراف کریں تو کون ہم کو مورد الزام ٹھہرائیگا؟ یہ مسائل ہلکے بھرے سے بہت دوہرا جاتے ہیں اور ہر نظام فکر و دوسرے کا مخالف ہے فالو نے ان دلائل پر دستِ امتداد ضات کئے ہیں جو کینتھیس فطرت کے نظم اور اس کی مقصدیت سے خدا کے وجود کی شہادت میں پیش کرتا ہے۔ اکائیات کے نظم و مقصدیت کی علت کائنات سے باہر کیوں تلاش کی جائے؟ ہو سکتا ہے کہ خود

کائنات کے اندر ہی ایسی قوتیں موجود ہوں جن کے ذریعے سے کثیر تہذیبوں اور عارضی حوا نقضوں کے بعد ترتیب اور موزونیت پیدا ہو جائے۔ جس طرح فنون میں بہت سی کوششوں کے بعد کمال حاصل ہوتا ہے اسی طرح شاید یکے بعد دیگرے کائنات میں متعدد نظامات پیدا ہوئے ہوں پیشتر اس کے کہ موجودہ نظام قائم ہوا جو جس کے اندر مستقل وجود کے لئے بہترین اسباب یکجا ہو گئے ہیں۔ (۲۱) تجربہ ہم کو یہ بتاتا ہے کہ نفس اور فکر محدود مظاہر ہیں ہم کو کیا حق حاصل ہے کہ ہم کائنات کی کلیت کی اس کے ایک جزو سے توجیہ کریں کائنات کی ہر شے کی طرح خود فکر بھی توجیہ کا محتاج ہے ہمارے اس کو علت اولے اور علت خانی قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ ہم اس سے تسکین حاصل کرنا چاہتے ہیں کہ اشیا کے اندر ہماری فطرت کا جو سر موجود ہے جس طرح کہ بادلوں میں ہم کو انسانی مشکلیں نظر آتی ہیں (۳۱) کیا کائنات کا مجموعی کوئی مخصوص مسئلہ ہو سکتا ہے جب ہم انفرادی اجزاء اور مظاہر کی توجیہ کر لیں تو مجموعی طور پر ان تمام اجزاء کے افذا کا کوئی الگ مسئلہ نہیں ہو سکتا مجموعی طور پر اسکی کلیت کا تصور بجا کر شعور کی ایک خود ساختہ چیز ہے (۳۲) تجربہ ہمارے سامنے جس عالم کو پیش کرتا ہے وہ نفس رنج اور احتیاج سے لبریز ہے ہم یقیناً اس ناقص معلول سے کسی کامل علت کا انتاج نہیں نہیں کر سکتے اپنے ایک مقصود میں جس کا عنوان خدا اور حیات عاقبت ہے ہیوم مفصل ذیل محفل الضدین تپاس پیش کرتا ہے۔ اگر اس دنیا میں عدل پایا جاتا ہے تو ہم کسی اور دنیا کے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں اور اگر اس دنیا میں عدل نہیں ہے تو ہم کیسے مان سکتے ہیں کہ اس کو خدا نے پیدا کیا ہے۔ فالٹو کو ان اعتراضات سے خدا کی ہستی کا انکار مقصود نہیں۔ وہ صرف اس کے خلاف احتجاج کرتا ہے کہ خدا کو انسان سے اس قدر مشابہ خیال کیا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر بغور دیکھا جائے تو آخر میں قائلین خدا اور منکرین خدا، اومائیں اور مشکلیں میں کچھ زیادہ فرق معلوم نہیں ہو سکتا۔ قائل خدا یہ تسلیم کرتا ہے کہ نفس الہی نفس انسانی سے بے حد مختلف ہے اور دوسری طرف منکر خدا یہ تسلیم کرتا ہے کہ کائنات کی حکمران قوت نفس انسانی سے کسی قدر مشابہ ہے۔ او حانی

اقرار کرتا ہے کہ اس کے نقطہ نظر میں بڑی مشکلات نہ ہاں ہیں اور مشکلات دو قسم کی طرف سے کہتا ہے کہ مشکلات کے باوجود ہم محض شک کی حالت میں قائم نہیں رہ سکتے۔ اس سے سبق یہ حاصل ہوتا ہے کہ کسی قسم کے بے دلیل اعتقاد اپنے ہم جنسوں سے فطری محبت اور عدل کے جذبے کو فنا نہیں کر سکتے۔

مذہب کے مسئلہ کی تحقیق میں ہیوم کی بحث سے بہت ترقی ہوئی۔ اعتقاد عقل خالص میں کانٹ کی تنقید دینیات کے دوش بدوش ہیوم کے مکالمات ایک دو اضم پذیر یاد گاریں آج تک ان تعارضات کی کوئی حقیقی تردید شائع نہیں ہوئی۔ تاہم مذہب کے نفسیاتی پہلو کی جامع تحقیق کے لئے اس سے زیادہ گہرائی اور پائیداری درکار ہے یعنی کہ ہیوم کے مزاج خشک سے متوقع ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں جنما جو اس کو مل سکتا تھا وہ مذہب کے تاریخی مطالعہ کے لئے ناکافی تھا۔ باوجود ان خامیوں کے ان دو موضوعوں میں اس نے ایسے افکار پیدا کئے جن کو بعد کی تحقیق نے ترقی دی اس کے سلیم تجربی طریقہ کی وجہ سے اس کی تحقیق میں ایک دوامی قدر و قیمت پیدا ہو گئی ہے جدید کجا بیت

Vism Position کا اہم ترین پیشرو ہے۔

بائشتم

انگلستان میں ہیوم کے تابعین اور ناقدین

اٹھارویں صدی میں انگلستان کے فلسفیانہ تفکر کا ارتقا ہیوم کے فلسفے میں محراج کمال تک پہنچ گیا۔ یکن اور ہابس اور خاص طور پر لوک کے نظریات سے انتہائی نتائج اخذ کر لئے گئے۔ جس جادہ فکر کو اختیار کیا تھا کئی عظیم افکار منکرین یکے بعد دیگرے مسلسل اس پر کام فرمائی کر گئے اس کی منزل تک آ پہنچے۔ اب مزید ارتقا اسی طرح ممکن ہو سکتا تھا کہ کوئی مطلقاً جدید نقطہ نظر اختیار کیا جائے ایسا نقطہ نظر انگریزی فلسفہ کی افق سے ماوراء تصور ملازم تھا کہ وہ کہیں خارج سے آئے چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ ہیوم کے بعد بہت سی اہم تصانیف شائع ہوئیں جن میں سے بعض میں اس کے خیالات کی تائید و تکمیل اور بعض میں اس کی تعلیم کی تردید اور اس کے غلط ایک رد عمل ہے لیکن کسی نے انگلستان میں ہیوم کے بعد تحقیق مسائل میں کوئی خاص اضافہ نہیں کیا اور نہ کوئی نئی راہ نکالی تب سے لے کر ہمارے زمانے تک انگلستان میں فلسفیانہ تحقیق کے لحاظ سے ایک طویل وقفہ نظر آتا ہے۔

آدم ستمہ

اخلاقیات اور دعاویات میں ہیوم کے کام کو اس کے ایک دوست آدم ستمہ نے آزادانہ طور پر جاری رکھا۔

۱۷۷۳ء میں سکولین میں کرک کالہی کے مقام پر پیدا ہوا شروع میں اس نے گلاسگو میں تعلیم پائی جہاں وہ پینسن کے درسوں میں شریک ہوتا اور اس کی داد دیتا رہا اس کے بعد وہ ادسفر وڈ چلا گیا۔ بعد میں اس نے اپنی معاشیات کی مشہور تصنیفیں جو کچھ انگریزی یونیورسٹیوں کے متعلق لکھا، اگر اس سے اندازہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ادسفر وڈ کی زندگی اس کی طبیعت کے موافق ثابت نہ ہوئی۔ لارڈ بروم نے اپنی کتاب *Lives of Philosophers of the time of George III*

میں سیمٹھ کا ایک تلخ تجربہ بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یونیورسٹی کے ارباب حل و عقد کس قدر تنگ نظر تھے۔ ہیوم کا رسالہ جس کا وہ اس زمانے میں مطالعہ کر رہا تھا ضبط کر لیا گیا اور ایسی کتاب پڑھنے کے بارے میں اس کو سرزنش کی گئی۔ اس سے انگلستان کے سب سے بڑے مرکز علوم کی ایک خصوصیت واضح ہوتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ ہیوم اور اس کی تصانیف کے متعلق وہاں کے علماء کی کیا رائے تھی اس سے پہلے وہاں ہابس اور لوک کے ساتھ یہی سلوک ہو چکا تھا۔ سیمٹھ سے لے کر گئی برس تک سیمٹھ گلاسگو میں بحیثیت پروفیسر کام کرتا رہا۔ اس کے فلسفہ اخلاق کے نصاب کے چار حصے تھے۔ فطری دینیات، اخلاقیات، فطری حق الامتیکو کے تاریخی طریقے کی پروری میں اور معاشیات۔ صرف دوسرا درجہ تھا حصہ الگ تصنیف کے طور پر شائع ہوئے۔ اس کی فطری دینیات کے متعلق ہیں بس اتنا ہی قلم ہے جتنا کہ اس کے مضامین سے اخذ ہو سکتا ہے۔ مذہب کے متعلق وہ ہیوم کے مقابلے میں زیادہ قدامت پسند تھا ان کی باہمی نسبت اس مسئلے میں کچھ ویسی ہی تھی جیسی کہ ہیوم کے مکاتیب میں کلینتیس اور فائو کی۔ اس کے ایک سامع کے بیان کے مطابق جس کا ڈگلس سٹوارٹ نے حوالہ دیا ہے *Account of the Life and Writings of Dr. Smith P. XII*

اور صنعتی ترقی کے اثر سے جمہوری اور ذاتی حقوق کا ارتقا کس طرح ہوا ہے اسی طرح اس کی اخلاقیات اور معاشیات کی تصانیف سے بھی پتہ چلتا ہے

کہ وہ کس سرگرمی سے اصول پر روشنی ڈالنے کے لئے حقیقی تاریخی حالات کا مطالعہ کرتا تھا۔ بکل Buckle نے اپنی کتاب تاریخ تہذیب انگلشیہ میں آدم سمٹھ کی خصوصیات کو عمدہ طریقے سے بیان کیا ہے لیکن اس کی یہ رائے بالکل ایک طرفہ ہے کہ آدم سمٹھ کا طریقہ خالص استخراجی تھا۔ ابتدا کے لفظ اور تاریخ ہیئت کے تعلق اس کی تصانیف بہت چپ ہیں جن سے اس کے تاریخی احساس کی بھی شہادت ملتی ہے اپنی کتاب اخلاقی جذبات کے نظریہ کے شائع ہونے کے بعد وہ یونیورسٹی سے الگ ہو گیا اور کئی برس تک فرانس میں رہا جہاں برعاشیات کے مطالعہ کے لئے کونسے رگولڈورنیک Quesnay, Turgot, Necker سے اس کی ملاقات اہمیت سے خالی نہیں تھی۔ انگلستان واپس آکر وہ دس سال تک اپنی جنم بوم کرک کالڈی میں رہا۔ یہاں پر اس نے وہ کتاب تصنیف کی جو اب سے زیادہ اس کی شہرت کا باعث ہوئی کیونکہ یہی کتاب علمی معاشیات کی ابتدا شمار ہوتی ہے۔ Inquiry into the Nature and Causes of the

Wealth of Nations 1776 ثروت اقوام کی ماہیت اور علل کی نسبت تحقیق، عمر کے آخری سال اس نے اڈنبرا میں جی کے فکھ کی ملازمت میں گزارے اور وہیں پرنس علیڈین وفات پائی۔

یہ عجیب بات ہے کہ دو تصنیفیں جن پر آدم سمٹھ کی شہرت کا مدار ہے متخالف اصول پر مبنی ہیں۔ اس کی معاشیات کی اساس اصول جلب ہے اور اس کی اخلاقیات کی بنیاد ہمدردی ہے۔

بکل کی رائے یہ ہے کہ سمٹھ نے فطرت انسانی کے دو میلانات مقرر صورت میں پیش کئے تاکہ وضاحت سے استخراجی طرز استدلال پر براہین قائم کر سکے۔ لیکن اس کے خلاف یہ کہہ سکتے ہیں کہ الحاد و تصانیف کا متخالف گو مختلف امتیادی خصوصیات کا مظہر ہے، لیکن مطلق نہیں۔ علاوہ ان میں سمٹھ کا اسلوب استدلال خالص استخراجی نہیں۔ اس سوال کا جواب اسے پاس کوئی جواب نہیں کہ سمٹھ خود ان دو تصانیف کے باہمی تعلق کی نسبت کیا رائے رکھتا تھا فطرت انسانی کے ان دو مختلف میلانات کے متعلق اس نے کوئی نفسیاتی اور

تاریخی حقیقتات نہیں کی اکثر اوقات اس امر کو نظر انداز کر دینے کی وجہ سے اس سے ساتھ نا انصافی برتی گئی ہے کہ وہ صرف ثروت اقوام ہی کی کتاب کا مصنف نہیں ہے بلکہ اخلاقی جذبات کی کتاب کا بھی مصنف ہے۔

اخلاقیات میں سمجھنے اس پر بہت زور دیا ہے کہ اخلاقی تاثر ہی وقت پسند ہوتا ہے جب انسان دوسرے انسانوں کی جماعت میں رہتا ہے دوسروں کے اشاروں اور طریقوں کی نقل اپنے آپ کو دوسروں کی جگہ پر رکھ کر دیکھنا ان کے اساتذہ اساتذہ میں شریک ہونا یہ سب باتیں بطور جبلت فطری محسوس ہونے لگتی ہیں۔ یہ ایک غیر ارادی میلان ہے جس کو کوئی نہایت خود مختار شخص بھی دبا نہیں سکتا۔ دوسرے اشخاص کے تاثرات اور اعمال سے علل معلولات کے تصورات سے یہ جلی ہمدردی زیادہ معین صورتیں اختیار کرتی ہے ہم دوسرے شخص کے تاثرات کو اس حالت میں پسند کرتے ہیں جب کہ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مماثل حالات میں خود ہم میں بھی اسی قسم کے اور اسی شدت کے تاثرات پیدا ہوتے ہماری ہمدردی کے لئے یہ لازمی ہے کہ یہ شدہ تاثر کی اس کی علت محسوس ہے ایک مخصوص نسبت ہو۔ لیکن اگر کسی دوسرے شخص کا تاثر ایسے اعمال کا محرک ہو جس سے کوئی تیسرا شخص متاثر ہوتا ہو تو ہم اپنے آپ کو اس تیسرے شخص کی جگہ بھی رکھ کر دیکھتے ہیں اور ہم عمل سے اسی حالت میں ہمدردی محسوس کرتے ہیں اگر اس کا اثر اس کے عمل محرک کے مناسب ہو۔ فیاضی اور آدم دوستی میں ہم دینے والے اور لینے والے دونوں کے احساس میں شریک ہوتے ہیں۔ فکر اور امتحان میں اگر معلول معلی علت سے غیر متناسب ہو جائے تو ہمیں فاعل سے کوئی ہمدردی محسوس نہیں ہوتی ہیوم کے خلاف سمجھنا یہ دھوئے ہے کہ ہم عمل میں کسی کی صفات سیرت کی افادیت کی وجہ سے اظہار استحسان نہیں کرتے افادیت کا خیال حقیقت میں بعد میں پیدا ہوتا ہے اس سے پہلے ہم اپنے آپ کو عامل اور معمول کی جگہ پر رکھ کر بغیر ارادی طور پر اخلاقی حکم لگا چلتے ہیں۔

سب سے پہلے اخلاقی حکم ہم دوسروں پر لگانے ہیں جن کے رویہ کو

ہم غیر جانبدار ناظر کی طرح دیکھتے ہیں لیکن ہم کو بہت جلد معلوم ہو جاتا ہے کہ دوسرے لوگ بھی اسی طرح ہمارے کردار کو دیکھتے اور اس پر رائے لگاتے ہیں اس کے بعد ہم خود اپنے آپ کو دوسروں کی نگاہ سے دیکھنے لگتے ہیں صرف مسلسل دوسروں کے ساتھ زندگی بسر کرنے سے اپنے اعمال کا آئینہ ہمارے پیش نظر رہ سکتا ہے چاروی شخصیت گویا دو جھوں میں تقسیم ہو جاتی ہے ایک حصہ فاضل اور دوسرا اس کا ناظر ہو جاتا ہے۔ یہ باطنی ناظر صرف خارجی خصوصیات کا نمائندہ ہی نہیں رہتا ہم جانتے ہیں کہ خود ہمارے ضمیر کو بہ نسبت باہر کے لوگوں کے ہمارا زیادہ علم ہے اسی لئے ہم اس باطنی ناظر کو نصف تسلیم کر لیتے ہیں اور گرد و پیش کے لوگوں کے غیر منفیادہ کو تاہ نظر قوتوں سے اس کی اعلیٰ عقل اور عدل کی طرف مراءفہ کرتے ہیں لیکن کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ اس غیر جانبدار ناظر کی رائے ہمارے ارادے کے خلاف ہوتی ہے اور ہم کو انصاف اور پیشانی ہوتی ہے اور خارج میں کسی شخص کو معلوم نہیں ہوتا کہ ہمارے دل کے اندر کیا ہو رہا ہے۔ اس مسئلے میں معتمد اخلاقی احساس کی گہرائی اور تصویریت کی اس سے بہتر توجیہ کر سکتا اگر وہ ہیوم کے اس نظریہ سے کام لیتا کسٹل میں یہ میلان پایا جاتا ہے کہ وہ اپنے حروف کے قیام اور استحکام کی کوشش کرے ستم کے سلسلہ برائین میں بہت سی کڑیاں مقنودیں تاہم اس کے دلچسپ اور مفید ہونے میں شک نہیں اور اس سے اخلاقی احساس کے ارتقا کے نتیجے میں ضرورت پڑتی ہوئی وہ اس نظریہ کو رد کر دیتا ہے کہ ایک مخصوص فطری اخلاقی حاسہ ہے جو ضرور ہی سے کامل و مکمل صورت میں انسان کے اندر پایا جاتا ہے اسی طرح وہ انانیت یا عقل فاعل سے اخلاق کی توجیہ کو غلط سمجھتا ہے۔ وہ اخلاقی ترقی کے لئے عقل کی اجمیت سے انکار نہیں کرتا لیکن اس کے نزدیک وہ اخلاقی تجربات جن سے عقل عام اخلاقی اصول اخذ کرتی ہے دوسرے لوگوں کے کردار اور حالات کے ساتھ غیر ارادی اور پیشی ہمدردی کے ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں عقل صرف اصول میں تمیز پیدا کرتی ہے انیک و بد کے غیر ارادی اور اک میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ اس نکتے کے متعلق وہ جہین کی تعریف

کرتا ہے جس کی نسبت اس کا خیال ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس کی نظر اس مسئلے پر پڑی۔ نظریہ جذبات اخلاقیہ Theory of Moral Sentiments کے تئیں حصہ میں سمجھنے والے اپنے سے پہلے نظریات کی نہایت عمدہ تنقید کی ہے جو آج بھی نہایت مفید اور دلچسپ ہے۔

یہ خیال کہ سمجھنے کی دو تہیں ہیں ایک دوسرے کی متقابل ہی نہیں بلکہ متناقض بھی ہیں اس وجہ سے پیدا ہوا کہ اس نے قومی خوشحالی کی بحث میں اس پر بہت زور دیا ہے کہ یہ نہایت ضروری ہے کہ افراد کی جلیبی جب سلتوں کو بلوک عمل کرنا چاہئے۔ کفایت شعاری اور محنت تمام دولت کا سرچشمہ ہیں اور یہ دین ترقی پاتی ہیں جہاں کہ جلیبی جلیبتیں بے روک عمل کرتی ہیں ہماری طبیعت میں کفایت شعاری کی تحریک اسی لئے ہوتی ہے کہ ہم اپنی حالت کو بہتر بنانے کی خواہش کرتے ہیں یہ خواہش زیادہ تر خاموش اور بے جذبہ ہوتی ہے لیکن ہمد سے لحد تک انسان کے ساتھ ساتھ رہتی ہے یہ کہ کوئی فرد اس خواہش کو بہترین طور پر کس طرح پورا کر سکتا ہے وہ خود ہی نہایت آسانی سے معلوم کر سکتا ہے۔ سلطنت کو اپنے امر و نہی کے ذریعے سے اس معاملے میں بالکل مداخلت نہیں کرنی چاہئے اپنے ملک کے اندر یا باہر جہاں کہیں کوئی شے ارزا ترین ملے لوگوں کو خریدنے دو طلب اور رسد کا قانون بہترین طریقے سے تجارت کو مرتب کر لے گا۔ رسد اور طلب کی باہمی نسبت کے اثر سے دنیا میں تقسیم کار پیدا ہوتی ہے ارتقاء تہذیب و تمدن کے لئے یہ نہایت ضروری ہے کیونکہ اس طرح سے ہر فرد اپنے کام کو اپنی قابلیتوں کے مطابق مخصوص کر لیتا ہے۔ یہ تخصیص بڑی اور چھوٹی ہر قسم کی چیزوں میں عمل میں آتی ہے۔ جمہور ہر چھوٹے گھرانے میں دور اندیشی شمار ہوتی ہے وہ ایک بڑی سلطنت میں حماقت نہیں ہو سکتی۔ حکومت کا صرف یہی کام ہے کہ ملک کو خارج کے حلوں سے بچائے ملک کے اندر امن قائم رکھے اور ایسی تعمیرات عامہ اور نظمیت عامہ کے قیام اور ان کی حفاظت کی ذمہ دار ہو جن کو کج کے طور پر جلانا لوگوں کے لئے مفید نہیں ہو گا۔ اس آخری استثنائیں سمجھ اس امر کا اقرار کرتا ہے

کہ بعض کام ایسے بھی ہیں جو افراد کے باہمی تعامل سے سرانجام نہیں پاسکتے جب کہ ہر شخص خود غرضی سے کام کرے۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے اپنی معاشیات کی تعلقہ میں ہمت کی حیثیت بھی ایک فی جانبدار شاہد کی ہے اس میں اخلاقی نقطہ نظر کو برطرف کرنا اور کنراہی حصول اس کی معاشیات کی تہ میں پایا جاتا ہے۔ اگر وہ کام کلج اور لین دین میں آزادی کا صلح ہے تو اس لئے کہ وہ اس کو شرفانہ اور فیما بین طریقہ سمجھتا ہے اگر وہ اس کا استغاضی ہے کہ غرض کو اس طرف جانے دو جس طرف کہ اس کے اغراض اس کی رہنمائی کریں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ایمان ہے کہ ہر فرد سے ایک منجی بات تھا ایسے مقاصد پورے کرنا ہے جو خود اس فرد کے ارادے کا جزو نہیں ہوتے۔ بسا اوقات وہ اپنی غرض کی پیروی میں غیر ارادی طور پر جماعت کی غرض کو ایسی عہدگی سے پورا کر دیتا ہے کہ اگر وہ براہ راست جماعت کی مقصد برآری کا ارادہ کرنا تو جماعت کا مقصد ایسی عہدگی سے پورا نہ کر سکتا۔ اس فقرے میں ہمیں الفاظ بسا اوقات کو مدنظر رکھنا چاہئے۔ بعض مصنفوں نے سمجھ کے اس فقرے کا حوالہ دیتے ہوئے بسا اوقات کو چھوڑ دیا ہے جس سے فقرے کا تمام مہوم بدل جاتا ہے اور اس کا نظریہ صورت اختیار کر لیتا ہے کہ شخص انانیتی اغراض سے جماعت میں کامل موافقت اور توازن قائم ہو سکتا ہے اور تمام ہمدردی اور اخلاقی عمل بے کار بلکہ مضر ہے۔ اگر حقیقت میں سمجھ کا یہی خیال ہو تو اس کی دو تصنیفوں میں باہم ایسا تناقض پایا جائے جس میں کسی طرح موافقت پیدا نہ ہو سکے۔

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس زمانے میں نہایت ترقی یافتہ ممالک میں بھی معاشرتی زندگی پر کیا نصیبت اور عسرت طاری تھی۔ اس نے جاہل فضول خرچ اور مغرور حکومتوں کے مقابلے میں سختی اور کفایت شعار رعیت کی حمایت کی اور تجربے کی یہ شہادت پیش کی کہ حکومت کی جنگوں اور فضول خرچیوں کے باوجود بچ کے معاملات میں افراد کے حق انتظام اور اپنے حالات کے بہتری کی مسلسل کوشش کی وجہ سے انگلستان کے لوگوں نے خوشحالی میں ترقی کی ہے۔ وہ اس امر کا متقاضی ہے کہ رعیت کے افراد گناہی میں اور چھوٹے پیمانے پر جو محنت

اور ہنر کے کام کرتے ہیں ان کی قدر کرنی چاہئے کیونکہ قوم کی قوت کا بحر معلوم انہیں چھوٹے چھوٹے قطروں سے ملکر بنتا ہے۔ اس کتاب کی تصنیف سے تھوڑا عرصہ پہلے مزدوروں کی اجرت میں جو اضافہ ہو گیا تھا اس پر وہ بہت اظہارِ مسرت کرتا ہے کیونکہ جماعت کا اکثر ترین حصہ مزدوروں ہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ مائشیات میں بھی ستمہ کے خیالات میں اخلاقی اور اجتماعی رنگ پھیل چکا ہے اگرچہ اس نئے دولت کی تقسیم کا بہت اس کی پیدائش پر بہت زیادہ زور ہے اور اس حقیقت کے فرض کر لینے میں کسی قدر ربا اذ کیا ہے کہ خانگی مائشیات کے اصول کا بغیر تبدیلی کے ملکی مائشیات پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے۔

ہارٹلی ہرٹلے اور ایریسٹس ڈارون

HARTLEY PRINSTLEY AND ERASMUS DARWIN

ڈیوڈ ہارٹلی کا ذکر اگر ہیوم کے تابعین میں کیا جاتا ہے تو اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ وہ خاص طور پر ہیوم سے متاثر ہوا بلکہ یہ کہ اس نے ان مسائل پر مزید روشنی ڈالی جن کے حل میں ہیوم مصروف رہا اس نے خوب بیان کیا ہے کہ وہ خاص طور پر نیوٹن اور لوک سے اثر پذیر ہوا۔ وہ غنائیں یورک کے نواح میں پیدا ہوا اس نے سننے دینیات کی تعلیم شروع کی لیکن اسے ترک کرنا پڑا کیونکہ اس نے محسوس کیا کہ میں ان انٹالیس عقائد Thirty Nine Articles پر دستخط نہیں کر سکتا جن کو تسلیم کرنا دینیات کی تعلیم کے لئے شرط لازم تھا اس کے بعد اس نے طب کا مطالعہ شروع کیا اوائل عمر ہی میں اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ ایک ایسی کتاب لکھی جائے جس میں مذہب فلسفہ اور محضوبات کے مسائل کا تار و پود ہو۔ اس کتاب کا مرکز خیالی اس نے ایک کم شہرت معنف گے Gay نامی سے لیا جس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ تمام اعلیٰ تاثرات اختلاف کے ذریعے سے اونے تاثرات

سے پیدا ہوتے ہیں ہارٹس کی کتاب انسان کی ساخت اس کے فرائض اور
 توقعات کا مطالعہ Observation on Man, his Frame his Duty and
 his Expectations فلسفہ میں شائع ہوئی۔ ہارٹس طبابت کا پیشہ کرتا تھا
 کہتے ہیں کہ وہ ایک شریف اور آدم دوست شخص تھا۔ فلسفہ اس کا حسن
 وفات ہے تاریخ نفسیات میں اس کی اہمیت یہ ہے کہ اس نے یہ کوشش کی
 کہ تمام مختلف نفسی مظاہر کی بسیط احساسات اور تصورات کے اختلاف سے
 توجیہ کی جائے تمام فکر اور تاثر اور ان کی بلند ترین اور متزلزلہ صورتیں بھی اسی طرح
 سے پیدا ہوئی ہیں اور ہمارے ارادے کو ہمارے تصورات تاثرات اور
 اعمال پر جو قدرت حاصل ہے وہ بھی اسی اختلاف سے پیدا ہوتی ہے۔ ہارٹس
 کے نزدیک قوانین اختلاف فطرت کے اعلیٰ ترین ذہنی قوانین ہیں۔ یہ صحیح ہے
 کہ ہارٹس نے اختلاف کی یہ تعریف کی ہے کہ اختلاف بیک وقت یا متوالی پیدا
 شدہ تصورات کے اتحاد کا نام ہے۔ لیکن اس نے اس کیفیت کا بھی ذکر
 کیا ہے جسے جدید نفسیات میں اختلاف بالمماثلت Association by
 Similarity کہتے ہیں اور وہ تصورات کے اس بلا واسطہ اتحاد کو بھی بیان
 کرتا ہے جو وجدانی یقین میں ظاہر ہوتا ہے جو تمام دیگر یقینات کی اساس
 ہے عضویات میں اختلاف کے مقابل کی کیفیت یہ ہے کہ دماغ کے سالمات
 میں مختلف ہیئتات متحد ہو جاتے ہیں کیونکہ تکرار سے بہت سے ہیئتات
 بلکہ ایک ہیچ بن جاتے ہیں ہیئتات اور تصورات کے باہمی تعلق کی نسبت
 ہارٹس نے کوئی نظریہ پیش نہیں کیا آخر میں ان کا تعلق بہت قریبی ہے لیکن
 اس نے مذہبیت کا اقرار کیا ہے اور نہ روحیت کا۔ ہارٹس کے نزدیک
 نفسی زندگی قوانین اختلاف کے ماتحت بندہ رنج ادنے سے اعلیٰ صورتوں
 میں ترقی کرتی ہے۔ مرکب تصورات اسی طرح پیدا ہوتے ہیں اور ہر مرکب
 تصور اس قسم کی مکمل وحدت بن جاتا ہے کہ بسیط تصورات جو اس کے عناصر
 تھے قابل ادراک نہیں رہتے جس طرح ایک مرکب جوہر کے اندر ایسے صفات
 پیدا ہو سکتے ہیں جو اس کے عناصر کے صفات سے مختلف ہوں۔ علاوہ ازیں

ایسے افعال جو شروع میں پوری طرح شعوری تھے مگر اس سے غیر شعوری ہو جاتے ہیں، جنہیں ہارٹلے اپنی اصطلاح میں ثانوی خودکار افعال کہتا ہے۔ مزید برآں یوں بھی ہوتا ہے کہ بعض تصورات کی اصل شعونی اور وحدت، اختلاف سے ان کے ساتھ وابستہ دیگر تصورات میں منتقل ہو جاتی ہے۔ تمام ذہنی ارتقا کا مدار انہیں بین ثانوی قوانین پر ہے اور انہیں کے ذریعے سے ابتدائی حسی تاثرات اور ارادے زیادہ شعوری صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اسی طرح سے خود غرضی لطیف اور بلند ہو کر بے غرضی اور عام ہمدردی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ لیکن انہیں قوانین کے ذریعے سے حسد اور ظلم بھی ترقی کر سکتے ہیں۔

ہارٹلے کے انداز فکر اور انداز بیان سے ہم کو سپائنوز یا داجا بتا کر یہ ثابت کر کے کہ نفسی حرکات کے صفات ان کے عناصر کے انفرادی صفات سے مختلف ہوتے ہیں، اس نے نفسیات اختلاف میں ایک اہم قدم آگے کی طرف بڑھایا اسی طرح انتقال محرکات کی کیفیت کو نمایاں کرنا بھی علم النفس کی دہر دست خدمت ہے اور ہارٹلے کو بھی اس امر کا سپائنوز اسے کچھ کم یقین نہیں ہے کہ ایسے نفسیاتی قوانین کے ذریعے سے جدید ترین ذہنی تفانیات کا ایک دوسرے کی طرف عبور ممکن ہے۔ اختلاف اور انتقال محرکات کے ذریعے سے بقائے ذات کی خواہش صوفیانہ فنا میں تبدیل ہو سکتی ہے خدا سے محبت کی محرک ایک حد تک خود غرضی ہوتی ہے لیکن چونکہ خدا تمام اشیاء کی علت ہے اس لئے بے شمار استلافات خدا کے تصور سے وابستہ ہو جاتے ہیں اور اس طرح یہ تصور اس قدر غالب ہو جاتا ہے کہ اس کے مقابلے میں باقی تمام اشیاء یہاں تک کہ اپنی ذات بھی جمع معلوم ہونے لگتی ہے۔ ہارٹلے میں بھی سپائنوز اسی طرح تصوف اور موجودیت کا عجیب ملاپ پایا جاتا ہے لیکن سپائنوز کی اسی عیسر معمولی وضاحت اس میں نہیں ملتی۔

ہارٹلے کے نظریہ کی طرف لوگوں نے کچھ زیادہ توجہ نہ کی یہاں تک کہ آخر صدی میں جوزف پرینٹلے نے اس کو اختیار کر کے اس کی اشاعت کی۔ پرینٹلے کا سن پیدا نش ۱۸۰۷ء ہے اور سن وفات ۱۸۷۷ء وہ ایک مسیحی

فطرت اور ماہر دنیاات تھا کہ انکی باتیں اس کی شہرت کا باعث ہوئیں اس نے آکسیجن دریافت کی تھیلڈ برزبر دست حملہ کیا اور انقلاب فرانس کی بڑے جوش سے حمایت کی۔ وہ اپنے عام نقطہ نظر کو مادیت کے نام سے موسوم کرتا ہے لیکن اس نظریہ کے مطابق جس کو میسویٹ بوسکو وچ نے پیش کیا پریشانی کا بھی یہ خیال تھا کہ مادے کا جو ہر قوت ہے جو انجذابی بھی ہوتی ہے اور اند فاعی بھی اور اجزائے لاتیجڑ سے صرف قوت ہی کے مراکز تصور ہو سکتے ہیں کیونکہ حقیقت میں ہم کو انہی کے متعلق اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں ٹھوس بن ایک ایسی صفت ہے جو محض ہمارے حواس سے تعلق رکھتی ہے اس سے مادے کی ماہیت منکشف نہیں ہوتی بلکہ صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ مادے کا ہمارے حواس پر ایک یہ اثر بھی ہے۔ اگر ارم و اقدی ہی ہے تو میں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم ڈیٹلڈ جو اہر یعنی ماوہ اور روح فرض کریں۔ ہو سکتا ہے کہ مادی اور نفسی قوتیں دونوں ایک ہی جوہر میں پائی جائیں۔ پریشانی کو یقین ہے کہ یہ نظریہ بہ نسبت رحیت کے اصلی میسوی تعلیم سے بدرجہا زیادہ موافق ہے۔ نظریہ روحیت اس کے نزدیک غیر میسوی فلسفے سے لیا گیا ہے۔

ہارٹلے کے نظریہ کو ایک اور حکیم فطرت نے بھی ترقی دی جس کا نام اریسٹس ڈیون ہے (۱۸۰۶-۱۸۳۱) اور جو چارلس ڈارون کا داد اتحادہ طیب تھا۔ علم حیوانات و نباتات، شعر گوئی اور فلسفہ میں خاص قابلیت رکھتا تھا اپنی خاص تصنیف زونو میا Zoonomia, or the laws of Organic Life, London 1794 میں اس نے یہ بتایا ہے کہ حالات کے ساتھ سعی موافقت اور تحفظ ذات کی تحریک کے زیر اثر تجربے اور اختلاف کے ذریعے سے جلتیں پیدا ہوتی ہیں وہ ہارٹلے سے بھی آگے بڑھ گیا ہے کیونکہ اس نے اس پر بہت زور دیا ہے کہ کس کردہ صفات بھی نسلاً منتقل ہو سکتی ہیں اس طرح سے اختلاف کا نفسیاتی نظریہ ترقی کر کے حیاتیات کا نظریہ ارتقاء بن گیا جس میں بہت کچھ ارتقاء کے انواع کے مفروضہ کے ساتھ مشترک ہے جسے کچھ سال بعد لیمارک (Lamarck) نے پیش کیا اور ان دونوں نے ملکر اس

عظیم الشان مفروضے کے لئے راستہ بنایا جو ہمیشہ ڈارون کے نام سے منسوب رہے گا۔

ریڈ اور سکویج فلاسفہ

ٹامس ریڈ اور اس کے تابعین نے لوک اور رسوم کے فلسفہ کی نسبت ایک بالکل مختلف انداز اختیار کیا۔ انگریزی فلاسفہ کی توت و عظمت فکری اس پر منحصر تھی کہ وہ بڑے استقلال سے مسائل و تصورات کی تحلیل کرتے تھے جس سے ایک طرف تو کائنات کا یقینی اور عام فہم تصور مخبرض خطر میں پڑتا تھا اور دوسری طرف جمیلی اور مذہبی تصور بھی متزلزل ہو جاتا تھا اس کے برخلاف سکولینڈ کے فلاسفہ نے سب کچھ عقل عامہ اور شعور سادہ کے فیصلے پر چھوڑ دیا اور فلسفے سے یہ تقاضا کیا گیا کہ وہ ان فیصلوں کو مرتب کرے اور ان کو بیان کرے تحلیل سے تمکک کر اور بدلمان ہو کر لوک، بلا واسطہ شعور کی طرف واپس آئے اور حقیقتی ہوئے کہ اس کا حق ادا کرنا چاہیئے۔ یہ رجعت جس نے اٹھارہویں صدی کے دوران میں مختلف صورتیں اختیار کیں اور جو اس زبردست رد عمل کا پیش خیمہ تھی جو تمام اٹھارہویں صدی کے خلافت انیسویں صدی کے آغاز میں واقع ہوا، اس کی حیثیتوں سے جاننا اور متعجبہ خیز تھی کیونکہ اس نے تاریخی امور و واقعات کے حقوق کی حمایت کی لیکن جزئی امور کی واقعیت کی تنقیح میں اس کا اندازہ بسا اوقات غیر ناقدانہ بھی ہوتا تھا۔ ریڈ کے بنا کردہ مذہب فلسفہ کو اسکویج اسکول (Setoch School) کہتے ہیں کیونکہ اگرچہ ہمیں اور سمجھ میں بھی اس فلسفہ کے اشارات پائے جاتے ہیں لیکن اس کو ریڈ ہی کے زمانے میں خاص کر اسکویج یونیورسٹیوں میں غلبہ حاصل ہوا یہ فلسفہ اپنی صحیح نغیات بیانہ کی وجہ سے بہت مفید ثابت ہوا اگرچہ

اس میں یہ نقص ضرور ہے کہ اس میں محض بیان کو ترجیح سمجھ لیا گیا ہے اور علمی نقطہ نظر محض بیان کے ماتحت کر دیا گیا ہے لوٹس ریڈ (۱۷۹۶-۱۷۱۰) اس گروہ کا اہم ترین مفکر ہے وہ پہلے مذہبی واعظ تھا اس کے بعد ابرڈین اور گلاسگو میں پروفیسر رہا۔ اس کی خاص تصنیف Inquiry into the Human Mind on the

principles of Common sense عقل عام کے اصول پر نفس انسانی کے متعلق تحقیق ہے جو ۱۷۷۴ء میں شائع ہوئی اس کتاب میں وہ بیان کرتا ہے کہ میں لوک اور بارے کلمے کے فلسفے کا پیرو تھا لیکن تجھ پر ہیوم کی کتاب سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ فلسفہ نہایت خطرناک نتائج تک لے جاتا ہے تمام علوم تمام مذہب تمام نیکی اور تمام عقل سلیم اس سے تو بالا ہو جاتی ہے اس کے بعد جب اس نے اس تمام تحریک پر ایک تنقیدی نگاہ ڈالی تو اسے معلوم ہوا کہ یہ حقیقی تجربے کے مخالف ہے اسی لئے وہ تجربی بنیاد پر اس کی مخالفت کرتا ہے اور یکن اور نیوٹن کی طرز تحقیق کی پیروی کرنے کا ارادہ کرتا ہے۔ ریڈ نے بعد ازاں خاص طور پر اس مسئلے کے تصنیفی پہلو کو مد نظر رکھتے ہوئے اند کو رد کیا کتاب کے اندر مختصر

بیان شدہ برہان کو اپنی بڑی تصانیف Essays on the intellectual Powers of Mind 1785 میں مفصل بیان کیا ہے اور

Essays on the Active Power of Mind 1788

ریڈ کے نزدیک ہمارے تمام علم کی اساس بعض ایسے جبلی اور طبعی مفروضات ہیں جن پر شک کا کوئی حملہ نہیں ہو سکتا عام حالات زندگی میں انسانوں کے افکار و اعمال انھیں ناقابل تردید اصولوں پر مرتب ہوتے ہیں یہ عقل عام کے اصول ہیں جو تمام فلسفوں سے قدیم تر اور اسی لئے مستند تر ہیں یہ خدا کی

بنائی ہوئی ہماری اصلی سرشت کے عناصر ہیں۔
 ان اصلی اصولوں میں سب سے مقدم یہ یقین ہے کہ خارج میں ایک مادی
 دنیا موجود ہے اور اس کے علاوہ روح کا وجود ہے۔ ہر احساس سے قدرتی
 طور پر یہ یقین پیدا ہوتا ہے کہ اس کا موضوع خارجی ہے اور اس کے علاوہ محسوس
 کرنے والا نفس یا انما موجود ہے۔ احساس، یاد اور عقل میں صرف کیمیت ہی کا
 فرق نہیں بلکہ کیفیت کا فرق ہے جس کی کوئی مزید توجیہ نہیں ہو سکتی تھے محسوس یا
 متذکرہ یقین کرنا شعور کا ایک ایسا سادہ فعل ہے کہ اس کی نہ کوئی مزید تفصیل
 اور نہ امکانات سے اس کی توجیہ ممکن ہے یہ ہماری فطرت کی ایک حیرت انگیز
 خاصیت ہے یہ فطرت کا ایک طلسم ہے کہ احساس ایک ایسی شے کو ہمارے
 شعور کے اندر لے آتا ہے جس کا ہم پہلے کبھی تجربہ نہیں ہوا لیکن باوجود اس کے
 ہم فوراً اس کا ادراک کر لیتے ہیں اور اس پر یقین کر لیتے ہیں اس جیسا ادراک
 کئے محال جس میں مذکورہ بالا فطری ایما بھی داخل ہے ہم میں ایک تخیلی جبلت
 بھی ہے جو ایک فطری اگرچہ ناقابل توجیہ میلان ہے جس کی وجہ سے ہم یہ یقین
 رکھتے ہیں کہ ماضی میں ہم نے مظاہر کی جو ترتیب دیکھی ہے مستقبل میں بھی وہی
 قائم رہے گی۔ یہ ایک ایسا اصول ہے کہ نہ صرف تمام سائنس بلکہ کامیاب کامیابی
 پر ہے۔ ہم اس کو استقرائی اصول کہہ سکتے ہیں۔ عقل سلیم اس کو ہر جگہ تسلیم کرتی ہے
 اور اگر کوئی شخص اس کا منکر ہو تو اسے پاگل خانے بھیج دینا چاہئے اسی طرح
 علمی دنیا میں حاسہ اخلاقی ایک طبعی اصول ہے جس طرح خارجی حواس سے
 ہمیں نہ صرف مختلف اجسام کی مختلف محسوس ہوتی ہیں بلکہ یہ تصدیق بھی مضمر ہوتی
 ہے کہ اس جسم کے اندر یہ صفت ہے اور اس جسم میں وہ صفت اسی طرح حاسہ
 اخلاقی سے ہمیں اعمال کے فیروشر اور جن وضع کے قصورات بھی حاصل ہوتے
 ہیں اور یہ حکم بھی طبعی طور پر سرزد ہوتا ہے کہ یہ عمل صحیح ہے اور وہ عمل غلط یہ سیرت
 باقد رہے اور وہ سیرت بے قدر رہے۔
 فطرت کی شہادت حاسہ اخلاقی یہ بھی دیکھتی ہے پانی بہا رہا ہے جیسے
 کہ خارجی حواس میں۔ نظری اور علمی دونوں عالموں میں اصول اولیہ یہی ہوتے ہیں

جی کی تردید یا انکار نہیں ہو سکتا بشرطیکہ نفس پختہ بے جذبہ اور بے قصہ صحیح ریڈ اور اسکوچ اسکول میں ہیوم کے خلاف اسی طرح رد عمل پایا جاتا ہے۔ جس طرح اپنے زمانے میں کیمبرج اسکول میں ہابس کے خلاف پایا جاتا تھا۔ اس رد عمل کا خاصہ یہ ہے کہ وہ حقائق ازلیہ سے نہیں بلکہ تجربے کی شہادت سے مرادہ کرتا ہے۔ اس کا اعتقاد یہ ہے جو یقیناً ایک عظیم غلطی ہے کہ سادہ ترین اور اکات میں حقائق ازلیہ کا براہ۔ است مشاہدہ ہو سکتا ہے۔ اس کے نزدیک جتنے ناقابل انہم مظاہر ہیں اتنی ہی اصلی جہتیں ہیں۔ یہ توجیہ کا کیا ہی آسان طریقہ ہے۔ ڈیکارٹ لوک اور لائبنٹز نے جو وجدان کو مخالفت اور موافقت کے سادہ ادراک تک ہی محدود رکھا تھا لیکن اس اسکول نے وجدانیت کو بہت زیادہ وسیع کر دیا۔ اس نے شعور کے نہایت پیچیدہ اعمال کو بھی وجدانی قرار دے کر یہ سمجھ لیا کہ ان کی کافی توجیہ ہو سکتی ہے۔ اس تحریک کا لازمی نتیجہ ہی ہو سکتا تھا کہ تمام محقق و تحلیل کا خاتمہ ہو جائے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ ہیوم کے فلسفے پر اس کا کچھ اثر نہیں ہو سکتا تھا۔ کیونکہ اس نے خود کہا تھا کہ کل میں اصل عقل ہیوم کے آگے سر تسلیم خم کرتا ہوں لیکن ان کو ثابت کرنا مجھے نہایت دشوار معلوم ہوتا ہے ہیوم کے خلاف ریڈ کا فلسفہ اس لحاظ سے صحیح ہے کہ ہیوم نے مظاہر کے اصل اور غیر متبدل ربط کو نظر انداز کر دیا تھا جو ایسا ہی امر حقیقی ہے جیسا کہ کوئی جزئی منظر۔ لیکن عقل عامہ کی طرف رجوع کر کے اس نے اپنے آپ کو ہیوم کی حکمانہ تردید کے ناقابل بنالیا کیونکہ حقیقت میں یہ نقطہ نظر ترک فلسفہ کے مرادف ہے۔

ہیوم کے بعد انگریزی فلسفے کے جمود اور جزر طویل کے اسباب کا معلوم کرنا نہایت آسان ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، وہ میلان فکر جو انگریزی اسکول میں صورت پذیر ہو رہا تھا اپنے نظری اقتسام پہنچ گیا تھا یہ خط جادہ سر منزل پہنچ کر مٹ چکا تھا دوسری طرف کچھ سیاسی

اور کچھ مذہبی اغراض پھر ہنگامہ آرا ہو رہے تھے اس طویل وقفے کے بعد جس میں لوک ۱۶۸۵ء کے انقلاب کے اثرات میں زندگی بسر کرتے رہے دو بارہ سیاسیات نے ان کی اعلیٰ ترین قوتوں کو اپنی خدمت میں طلب کیا اور مذہبی احساس جو آزاد خیالی اور ڈی ازم سے دب گیا تھا پھر ڈی ازم Methodism کی صورت میں پھر بھر ٹک اٹھا جو زمانہ ماقبل کی عقلیت کے خلاف ایک زبردست اور عام پسندیدہ عمل تھا۔ لیکن ان حالات پر ہم یہاں مزید بحث نہیں کر سکتے لڑی لیسن Leshe Stephen نے ان کو اپنی کتاب History of English Thought in the Eighteenth Century اٹھارویں صدی میں فکر انگیزی کی تاریخ میں نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔

کتاب پنجم

فرانسسی فلسفہ نویر اور روسو (Rousseau)

عام خصوصیات

ڈیوڈ ہیوم نے فلسفیانہ فکر کو اس مقام تک پہنچا دیا تھا جہاں سے آگے ترقی کرنا مطلقاً جدید نقطہ نظر کے اختیار کرنے کے بغیر ناممکن تھا۔ ہیوم نے مسئلہ اپنی کتاب میں جو سوال اٹھایا تھا اس کا جواب کانسٹ کی تنقید عقل خالص کی اشاعت یعنی مسئلہ تک کسی نے نہ دیا۔ ان دو بڑی تصنیفوں کے درمیان جو وقفہ ہے تاریخ فکر میں اس کی خاص اہمیت یہ ہے کہ اس زمانے میں فلسفیانہ خیالات پیکار کے ہتھیار بن گئے۔ فکر اپنے پرانے کام میں مشغول تھا کہ یک بیک صلائے زمانہ اس کے کان میں بڑی کہ اٹھو اور پہلے زمانوں کی روایات اور ادرات کے ساتھ روحانی جنگ کرو جن کو اب انسان کی بے تاب روح نے جنبش دینی شروع کر دی تھی۔ مادی فطرت کے عالم میں بدیدہ سائنس نے ایک عظیم الشان نتیجہ پیدا کر دیا تھا جو نہ صرف اپنی وسعت احاطہ بلکہ اتقانی بنیاد کی وجہ سے سچی حیرت انگیز تھا۔ عالم توہمی میں انگریزی اسکول نے یہ اصول قائم کر دیا کہ ہر تصور کی صحت کا اس

طرح سے امتحان کیا جائے کہ تجربے میں اسس کا ماخذ تلاش کیا جائے
 اس کو لیے سے تمام معتبر اور مقدس تصورات کا امتحان ہو سکتا تھا۔ اجتماعی
 اور سیاسی عالم میں عقل فطری کے اصول نے جو سطوحیں اور سترہوں صدی
 کی سخت پیکاروں کا حاصل تھے ایک ایسا معیار تھپیا کر دیا تھا جس کا فطری
 حیات سے تقلید منقول پر بھی اطلاق کیا گیا جسے ہستک اجتماعی نظام کا رکن کہیں
 خیال کیا جاتا تھا۔ ان تصورات اور اصول کا اتنا کافی امتحان ہو چکا
 تھا کہ ان کو عقلی زندگی پر عائد کیا جائے خود حیات کی اپنی زبردست قوت کے
 سوا اور اس کا کوئی جواز نہیں تھا۔ فلوٹ نشین مفکرین شاید کسی قطعی فیصلے
 تک نہ پہنچے لیکن اب ان کا زمانہ گزر چکا تھا۔ اس سے کچھ سال پیشتر
 جب بہوم اپنی عظیم تصنیف کے لئے زیادہ عزت مہیا کرنے کی خاطر فرانس
 چلا گیا، دو فرانسیسی نوجوان انگلستان آئے جن کی غرض یہ نہیں تھی کہ فلوٹ
 میں اپنے افکار کو پختہ کریں بلکہ انگلستان میں جو عقلی قوتیں قائم کر رہی تھیں
 ان کو اپنے اندر لینے کے لئے اپنے دل و دماغ کے دروازے کھلے تھیں
 اور اس ترمیم میں حصہ لیں جو انگلستان کی مناسب فضا میں نشوونما پا چکی تھی۔
 واقعہ اور متفکروں جو انگلستان سے اپنے وطن واپس آئے
 تو فلسفہ مذہب، فلسفہ اور سلطنت کے متعلق ایسے نئے خیالات ساتھ
 لائے کہ گویا وہ ایک بالکل نئی دنیا سے آئے ہیں۔ انگریزی خیالات
 اور حالات سے ان کی واقفیت نہایت سرسری تھی اور ان کا
 مقصد یہ نہیں تھا کہ جو کچھ انہوں نے دیکھا ہے اسے اور پختہ کرنے کے لئے
 اپنے سینے کے اندر محفوظ رکھیں بلکہ نہایت آذادانہ سہل اور سادہ صورت
 میں دیتاں اس کی اشاعت کریں تاکہ وہ انسانوں میں بیداری بوجھان
 اور تبدیلی پیدا کرے اس مقصد کے لئے انہوں نے صرف انگریزی
 تحقیقات کے طرق و نتائج ہی استعمال نہیں کئے بلکہ نشاۃ جدیدہ کے سیکر
 فلسفے کے مقامات غلیبہ میں سے گزرتے ہوئے خلفہ تجویزیت تک جتنا
 ارتقائے فکر ہوا تھا اس سے اس جنگ میں مدد لی یہ ردیاتی چیز کے

خلاف جو شدید اور بے رحم تنقید کی گئی اس کی تہ میں یہ ادعائیت بھی موجود تھی جس کا یہ اعتقاد تھا کہ اس نے کائنات و حیات کے تمام ضروری مسائل حل کر ڈالے ہیں۔ مخالف قوتوں پر غالب آنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک شخص اپنی جگہ پر مضبوطی سے قائم ہو۔ جو شخص یک بیگم تمام ذہنی اور اجتماعی تصورات و روایات سے جو تاریخ نے پیش کئے ہیں مقاطعہ کرنا چاہتا ہے اس کو اپنے نقطہ نظر پر نہایت غیر متزلزل اعتقاد ہونا چاہئے۔ تاریخ میں ہمیشہ یونہی ہوا ہے یوم الحساب میں اپنی فرصت کہاں ہوتی ہے کہ پہلے تمام مقدمات کو مرتب کر لیا جائے۔ عیسائیت اور کلیسا نے قدیم تہذیب کو تباہ کرتے ہوئے یہ انتظار نہیں کیا تھا کہ وہ پہلے اپنی فوقیت کا کامل ثبوت مہیا کر لیں تہذیب قدیم ایک ہی زبردست دھمکے میں اڑ گئی تھی۔ روحانی سیلاب نہایت بڑے رحم ہوتا ہے جب کسی روحانی ضرورت کو دیر تک روکا جائے تو ایک لمحہ ایسا آتا ہے وہ بند کو توڑ کر طوفان کی طرح جہی بڑی بہت سی چیزوں کو بہا لے جاتی ہے۔ لیکن نشاۃ جدیدہ سے اس کا ثبوت ملا کہ کلاسیکل تہذیب پورے طبعی طرح فنا نہیں ہوئی تھی اور یہ کہ انصاریوں صدی کے آخری دس سال کا سیاسی اور فلسفیانہ انقلاب قدیم نظام اشیا کو پوری طرح برطرف نہیں کر سکا تھا اس کا ثبوت انیسویں صدی کے آغاز میں رومینٹکزم (Romanticism) کے رد عمل سے ملتا ہے۔ فلسفیانہ تحقیقات ابھی مطالعہ محاکم ہوں میں ختم نہیں ہوئی تھی کہ لوگوں نے پہلے خانگی مبلوں میں اور پھر گلیوں بازاروں میں ان مسائل پر بحثیں شروع کر دیں فلسفیانہ حیثیت سے آلات فکر کے نقص سے

نوٹ Romanticism (جس کا کوئی ترجمہ اردو میں ممکن نہیں) سے بعض اوقات یہ مراد ہوتی ہے کہ ازمنہ متوسط کی زندگی اور اس کے نقطہ نظر کا ادبیات میں اہیا کیا جائے اور بعض اوقات ادبیات میں روایتی اسلوب کی مخالفت کے لیے بھی یہ اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔

ان لوگوں کی تاریخی اہمیت میں فرق نہیں آتا جنہوں نے یہ جنگ شروع کی۔ جہاں زندگی اور موت کا سوال ہو وہاں جو ہتھیار بھی مل سکیں استعمال کرنے پڑتے ہیں۔ اٹھارویں صدی کے وسط کے فرانسیسی فلاسفہ میں ہیں کوئی خاص عقلی تفوق معلوم نہیں ہوتا اور وہ اکثر بحث کو سادہ اور عام فہم بنانے کی کوشش میں وہ اکثر غلطی کو ادا دے اور باوقار کوبے وقار بنا دیتے ہیں لیکن ان کی ادبائیت کو تاہ نظری اور ہلکی باتوں کی تہ میں ابتکافیت اور تنویر و ترقی میں ایک زبردست ایمان مضمر ہے جس کی ذمہ سے ان کی بہت سی کمزوریاں قابل عفو نظر آتی ہیں۔ ایک بلند نظر جو اس مرگ مفکر کی یاد میں والٹر نے کہا تو ان خفیف باتوں کے زلزلے میں تو نے یہ فلک بوس پرواز کہاں سے سیکھی؟ انھیں افکار کو اس تمام تحریک کا اصولی مقولہ قرار دے سکتے ہیں۔

تاریخ فلسفہ میں اٹھارویں صدی کے فرانسیسی فلسفے کے بیان میں بہ نسبت تاریخ ادب یا تاریخ تمدن کے اس کی بہت زیادہ ضرورت ہے کہ ان زبردست فکری زیر و اسواج کا لحاظ کیا جائے کیونکہ جو سکتا ہے کہ سطح پر ابھر آنے والی چیزیں کچھ زیادہ قدر و قیمت نہ رکھتی ہوں۔ اس ہنگامے میں ایک شخص ایسا تھا جس کی طبیعت کا روحانی تسلط نہایت طوفان خیز تھا اور جس کے اندر بلا واسطہ تاثر انفرادی میلان طبع اور تہذیب و تفکر کے خلاف حق فطرت کی حمایت کی بے مثال قوت تھی اس نے ہر قسم کی امرائیت اور نفاست تہذیب کے خلاف زندگی کے سادہ انسانی مگر بیش بہا نصب العینوں پر زور دیا۔ جن جیک روسو میں زندگی کا ایک نیا عنصر اور حیات روحانی کا ایک نیا پہلو نمایاں ہوا جو اس زمانے کی تنقید کی عقل اور قدیم نظام اشیاء دو دو کا حریف ہو گیا۔ اس نے یہ ثابت کر دیا کہ زندہ انسانی تاثر ہر قسم کی تقلید اور تنقید سے عیسق تر ہے۔ کوئی فلسفہ اور کوئی روایت اس سے مستغنی نہیں ہو سکتی اور یہ ان تمام

چیزوں کی بنیاد ہے جو زندگی کو قابل قدر بناتی ہیں۔ اگر یہ تصوف اکثر اس وجدانی تاثر کی حمایت کر چکا تھا لیکن تاثر کی اہمیت کو اس سادگی اور صفائی سے اس وقت تک کیسی کسی نے پیش نہیں کیا تھا۔ اس قدر اس کے خیالات اور نظریات کی وجہ سے نہیں جتنا کہ باوجود اس کی تمام کمزوریوں کے اپنی شخصیت کی وجہ سے روسو حقیقت میں فلسفے کے اندر ایک نقطہ انقلاب ہے۔ اس نے مسئلہ حقیقت (The Problem of Value) کو سب سے مقدم کر دیا۔ اس کے زمانے تک مسئلہ علم اور مسئلہ وجود نے تمام غلط فہمی تھی۔ نظام قدیم اور تنقید نو پر حملہ کر کے اس نے ثابت کر دیا کہ ایک چیز اسی بجلی ہے جو ان دونوں سے کسی کے بھی ماتحت نہیں ہو سکتی اٹھارہویں صدی کے فرانسیسی فلاسفہ میں سے صرف اس میں مستقبل کی پیش گوئی اور اس کی آفریں کے جراثیم موجود تھے۔ علاوہ ازیں اس میں ایک اور خاص بات یہ تھی کہ وہ اپنے زمانے کا واحد مفکر تھا جسے مغربیت سے نہایت گہری دلچسپی تھی۔

اس تحریک کے بڑے اصول توانگشتاں میں پیدا ہوئے لیکن ان سے سلبی اور ایجابی دونوں قسم کے انتہائی نتائج فرانس میں اٹھائے گئے۔ تاریخی حقیقت ہے اس کے وجود نہایت اچھی طرح سمجھ میں آ سکتے ہیں ٹین (Taine) نے اپنی شاخہ اضعیف (Lancien regime) تحت قدیم میں اس کی ایک وجہ یہ بیان کی ہے کہ فرانسیسی زبان اور فرانسیسی اقلیت میں درباری اور مجلسی زندگی اور کلاسیکل فن سے ایک نفاست پیدا ہو چکی تھی جو سادہ اور صاف تصویلات کی ادائی کے لئے نہایت کمزور تھی خصوصاً ایسی صنعت فکر کے لئے جو نہایت تھوڑی تیاری کے بعد اہم ترین مسائل پر بحث کرنے کے لئے تیار ہو جائے اور جس کو توسیع و انکسار کی ضرورت نہ ہو بلکہ جو کچھ اس کو ماضی ہو چکا ہے اسی کی تکمیل مقصود ہو۔

لیکن کلاسیکل روح اور زبان کی نفاست سے اس تحریک کی کافی توجیہ نہیں ہوتی اس سے صرف صورت بیان یا ظرف کی توجیہ ہوتی ہے منظوف کی توجیہ نہیں ہوتی اور نہ یہی سمجھ میں آتا ہے کہ اس نے یہ مخصوص سمت کیوں اختیار کی یہ کہ انگریزی فلسفہ کے عملی نتائج فرانس میں اخذ کئے گئے اور انگلستان میں اخذ نہیں کئے گئے اس کی خاص وجہ یہ تھی کہ فرانس میں قدیم اور جدید نظام کا مقابلہ بڑا سخت تھا اور انگلستان کی نسبت فرانس میں نظام قدیم نہایت کمزور تھا اور گند اہو چکا تھا۔ انگلستان میں جماعت نے ان نئی قوتوں کو اپنے اندر لے کر اپنے ارتقاء کے مسلسل کو جاری رکھا تھا۔ فرانس میں نظام قدیم نے اس طرح ہر شے کو اپنے مطابق بنا رکھا تھا کہ اس کے لئے اب صرف دو ہی باتیں ممکن تھیں یا تو وہ تمام تنقید کو فنا کر ڈالے اور یا خود اس کی زد سے فنا ہو جائے۔

باب اول

والیٹر اور مونٹسکیو

والیٹر (۱۶۶۸-۱۷۴۴) نے اپنی تصنیف (Letters sur les Anglais 1732) انگریزوں کے متعلق خطوط، میں اپنے ہموطنوں کو ایک نئی طبعیات نئے فلسفے اور نئے نظام جماعت سے آشنا کیا اس نے لوک اور نیوٹن کا ڈکارت سے سوئیں کوکیر اور سوسائٹس Socimans Quakers and Dissenters فرقوں کا کاٹوئیکوں سے یہ اور حکومت خاندانوں کا مطلق العنان شاہی سے مقابلہ کیا جہاں اس نے کوئی خاص مقابلہ نہیں کیا اور اپنے آپ کو محض بیان تک محدود رکھا ہے وہاں بھی پڑھنے والوں کو اس کا مقصد صاف طور پر معلوم ہوتا تھا اور کسی کو غلط فہمی نہیں ہوتی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہ کتاب جلدی گئی اکثر فرانسیسی والیٹر کو محب وطن خیال نہیں کرتے تھے کیونکہ وہ انگریزی سیرت کا مدافع تھا۔ یہ خطوط تاریخ تہذیب میں ایک نقطہ انقلاب ہیں کیونکہ ان کے ذریعے سے انگریزی خیالات یورپ کے بڑے عظم میں سرایت کر گئے۔ بعد میں والیٹر نے نیوٹن کے نظریہ طبعیات کی ایک عام فہم شرح شائع کی جس نے جدید فلسفہ فطرت کی اشاعت اور آخر کار اس کی فتح میں بہت مدد کی۔ اس کی اہمیت آزاد مفکر ہونے کی

حیثیت سے نہیں اس کو دوسروں کے خیالات کی تشریح اور ان کو عام فہم طریقے پر پیش کرنے میں یہ طویلے حاصل مقام اس کی ایک نہایت اہم تصنیف کا عنوان (Dictionnaire Philosophique Portail 1764) اس کی اس خصوصیت کا مظہر ہے۔ اس فلسفیانہ لغت میں جو خیالات بیان کئے گئے ہیں وہ بنے بنائے اس کو مل گئے تھے۔ اس کا صرف یہی کام تھا کہ ان کو ایسی طرح سے بیان کرے کہ عام لوگوں میں ان کی اشاعت ہو جائے وہ لوگ کی تعریف کرتا ہے کہ اس نے ہمارے سامنے نفس کی تائید پیش کی در انحالیکہ اس سے پہلے فلسفی اس کے متعلق محض خیالی افسانے ہی بیان کیا کرتے تھے اور اس لئے بھی کہ اس نے فہم کو احساس سے آغذ کیا۔ والیٹر اس سے بھی آگے قدم نہ چاٹنے پر مائل ہے اس کے نزدیک حافظہ اور فکر محض احساس ہی کی مسلسل اور متبدل صورتیں ہیں جب کوئلنگ (Condillac) نے یہ نظریہ پیش کیا تو والیٹر نے اس حکیم کیلئے کے بیانات کو تسلیم کر لیا لیکن اگر تمام علم حواس ہی سے اخذ کیا جاتا ہے تو اس حالت میں ہم سرمدی اور لامحدود ہستی اور مابیت روح کے متعلق کیا جان سکتے ہیں۔ اس کا جواب بھی ہو سکتا ہے کہ کچھ نہیں۔ لوگ اور کوئلنگ کے خلاف والیٹر اس قضیہ سے متشکک نہ بنتا ہے کہ شعور کے اندر جو کچھ ہے وہ احساس سے پیدا ہوتا ہے۔ باضابطہ طور پر تو وہ یہی کہتا ہے کہ وحی نے تو ہم کو یہی تعلیم دی ہے کہ روح ایک جوہر ہے لیکن اس میں صاف طور پر تفصیک کی آمیزش معلوم ہوتی ہے۔ نفس انسانی کی نسبت اس کے حقیقی خیالات معلوم کرنے کے لئے لغات فلسفہ میں روح پر اس کا مقالہ پڑھنا چاہئے۔ اس میں وہ کہتا ہے ”مذا نے مجھ کو جو عقل دی ہے وہ نیک و بد کی تمیز کے لئے ہے نہ اس لئے کہ تو اس کی خلق کردہ اشیاء کی کنہ دریافت کیا کرے“ اس حقیقت میں اس کو قطعاً کوئی شک نہیں کہ تمام علم کا مصدر

و احساس ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ خود احساس کا ماخذ کیا ہے۔
 والیٹر کو اس سے بہت غرضی تھی کہ لوگ نے ایک جگہ کہا ہے کہ
 اگر خدا نے مادے کو قابلیت احساس و ادیت کی ہو تو اس میں
 کوئی استبعاد یا تناقض نہیں ہم اس کے خلاف کچھ نہیں کہہ سکتے لیکن
 والیٹر اس پر حور نہیں کرتا کہ لوگ نے اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کیا
 ہے کہ اس قسم کی ودیت محض معجزے سے ظہور میں آ سکتی ہے وہ
 صرف پہلے قضیہ کو لے لیتا ہے اور ہمیشہ اس کو بطور حربہ روحانی کے
 خلاف استعمال کرتا ہے۔ اس کے باوجود اس کے تمام نظام فکر
 کے اندر یہی کوشش پائی جاتی ہے کہ تمام اشیا کی تحویل دو اصولوں
 میں کی جائے یعنی خدا اور مادہ۔ ان کے درمیان روحوں کی
 اس کو کوئی ضرورت معلوم نہیں ہوتی لیکن اگر اس سے یہ پوچھو کہ مادہ
 کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی نسبت بھی ہمارا علم
 اتنا ہی ہے جتنا کہ روح کی نسبت۔ والیٹر کو اس کے وجود پر
 کوئی شک نہیں۔ وہ اس کی دوامی ہستی کا بھی قائل ہے۔ لغات
 فلسفہ میں مادے کے مقالے میں کہتا ہے دو کسی اصول متعارفہ پر
 اعتقاد اتنا عام نہیں ہے جتنا کہ اس پر کہ کوئی شے عدم محض سے
 موجود نہیں آ سکتی اس کے مخالف نظر یہ ذہن ہی میں نہیں آ سکتا
 وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مذہب میں اس سے کچھ
 خلل نہیں آتا کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ مادہ ازلی ہے اور خدا اس میں
 اپنے مقاصد کے لئے نظم پیدا کرتا ہے۔ "غرض قسمی سے اس زمانے
 میں ہم ایمان کے ذریعے سے جانتے ہیں کہ خدا نے مادے کو ہم
 سے پیدا کیا لیکن ان کے صحیح ہے کہ مادے کی ازلیت کے مفروضے
 میں بھی خاص مشکلات ہیں اور ہمیں اپنے آپ کو دھوکا نہیں
 دینا چاہیے کہ ہم نے اس مسئلے کو حل کر لیا ہے۔ فلسفہ ہر شے کی
 توجیہ نہیں کر سکتا۔ لیکن خدا کی طرف سے منظم ازلی مادے پر

اعتقاد رکھنے سے کوئی اخلاقی مشکلات پیش نہیں آتیں ہمارے
فرائض تو وہی رہیں گے خواہ ہمارے سامنے جو بے ترتیب سی
دنیا موجود ہے وہ محض منظم ہو یا مخلوق ۔ والیٹر کا خیال ہے کہ
معمولی یا اوجائی نتائج کا علی اور اخلاقی زندگی پر کچھ زیادہ اثر نہیں پڑتا
شاید اسی نکتے پر والیٹر فلسفیانہ حیثیت سے نہایت اہم ہے ۔
یہاں پر اس کی تفکیک محض تحقیر و تضحیک حیات سے بہت
مختلف ہے ۔ اس کا ان لوگوں کی زبردست حمایت کرنا جو
انسانوں کی نا انصافی سے مظلوم و ممتوب ہیں اس امر کی
شہادت ہے کہ سچی مزدورت کے لئے والیٹر میں کس قدر عملی
سنجیدگی پائی باقی ہے اس کے اعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ
وحی کی تعلیم پر حملہ کرتے ہوئے خواہ کس قدر تضحیک اور بغض و وعد
اس کے لئے محرک ہوئے ہوں ، لیکن جب وہ عمل کو محض فکر کے
خلاف پیش کرتا ہے تو اس کا دل و دماغ پوری طرح اس میں شیک
ہوتا ہے ۔ بقائے روح کے متعلق اس کا یہ خیال معلوم ہوتا ہے
کہ یہ اعتقاد لوگوں میں اخلاق کو قائم رکھنے کے لئے ضروری ہے
بائیں جہہ اس نے خدا پر اعتقاد کے لئے دلیل تلاش کرنے کی
کوشش کی اور نیوٹن کی طرح فطرت کی مقصدیت سے آغاز کیا
وہ علل غائیہ کے نظریہ کی حمایت کرتا ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی
کہتا ہے کہ ہیں انھیں سلولات کو مد نظر رکھنا چاہئے جو ہر وقت
اور ہر مقام پر یکساں طریقے سے ظاہر ہوتے ہیں اور جزئی بالکلوی
سلولات کو نظر انداز کر دینا چاہئے ۔ والیٹر کو زندگی کے تاریک
پہلو کے نمایاں کرنے میں ایک حاسدانہ لذت حاصل ہوتی تھی ۔
وہ جابجا اس رجحانیت پر حملہ کرتا ہے جو کائنات کے قوانین
عظیمہ پر ہنگامہ جمانے رکھتی ہے اور اس کرب و المم کو بے حقیقت
جان کر نظر انداز کر دیتی ہے جو اس نظام اظہا کے نامیے سے

افراد پر نازل ہوتا ہے یہ مشہور بات ہے کہ لڑبن کے مہر نال
سے اس کے لئے خاص موقع مہیا کیا کہ وہ اس بہترین کائنات
کی ہنسی اڑائے۔ لڑبن کی تباہی کے بعد محکمہ احتساب دینی
کفاسے کے طور پر لمحدوں اور مرتدوں کے خلاف سزائے موت
کا فتویٰ دیتا ہے اس میں کانڈید (Candide) کو ڈرے گاٹے
جاتے ہیں اور وہ اپنے آپ سے مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ
اگر بہترین عالم کا یہ حال ہے تو دوسرے عالموں کی کیفیت
کیا ہوگی؟ یہ طنز آمیز تنقید لائٹنسنز کے رجائی نظام پر براہِ زبردست
حملہ ہے۔ والیٹر کو برا فیش آتا تھا کہ لائٹنسنز اور شاٹسبری نے
اور بعد ازاں پوپ نے یہ دعوے کیا کہ دنیا میں ہر شے خوب
ہے اور ہم خدا سے یہ طلب نہیں کر سکتے کہ وہ انسان عیسیٰ حقیر
مخلوق کے لئے اپنے سرمدی قوانین کو بدل دے۔ نکات فلسفہ
میں اس مقالے کے تحت میں کہہ رہے ہیں کہ (Tont ets bein)
وہ لکھتا ہے کہ دو کم سے کم اس بات کو تسلیم کر لینا چاہئے کہ
اس قابلِ رحم مخلوق کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ نہایت عاجزی سے نالہ
کر سکے اور روتے چلاتے ہوئے یہ سمجھنے کی کوشش کرے کہ ان
سرمدی قوانین میں ہر فرد کی بھلائی کیوں شامل نہیں، والیٹر کے
اپنے لئے اس آخری سوال کا جواب خدا اور مادے کے نظریے
میں موجود تھا جو ممکن ہے کہ اس کے دل میں اسی لئے پیدا ہوا
ہو کہ نظامِ فطرت کے قانون پہنچنے کے باوجود افرادِ مصائب
میں مبتلا ہو جاتے ہیں وہ ایک خیر و خوبی والے خدا کا قائل ہے
لیکن دنیا کی مصیبت اس کے اندر یہ یقین بھی پیدا کرتی ہے
کہ یہ خدا قادر مطلق نہیں اس کو مسلسل مخالفت سے دوچار ہونا پڑتا
ہے۔ اس مخالفت کو وہ ازلی مادے کی طرف منسوب کرتا
ہے۔ والیٹر کے نزدیک اخلاق ہی مذہب کا جوہر ہے۔

لغات فلسفہ میں مذہب کے مفہوم میں وہ اپنے باقاعدہ اظہارِ ادب کے ساتھ یوں شروع کرتا ہے وہ ہمارے نہایت مقدس مذہب کے مطابق جو بلاشبہ صرت واحد اچھا مذہب ہے، کو بسا مذہب ایسا جو سکتا ہے جس پر کم سے کم اعتراض وارو ہو سکے۔ اس کی صفات میں اولاً یہ صفت ہوئی چاہئے کہ وہ سادہ ترین ہو۔ جو زیادہ سے زیادہ اخلاق اور کم سے کم اعتقادات کی تعلیم دے اور جس میں یہ میلان ہو کہ وہ لوگوں کو لغویات میں مبتلا کئے بغیر عدل شعار بنا دے۔ وہ مذہب کے اندر تمام باتوں کو جو خدا کی عبادت سے تعلق رکھتی ہیں تو ہم قرار دیتے ہیں۔ نشاۃِ جدیدہ کے مفکرین نے عالم فطرت کو سمجھنے کے لئے یہ اصول مقدر کیا تھا کہ سادگی حقیقت کہے یعنی کہ سادہ توجیہات فطرت کی اصلیت سے قریب ترین ہوتی ہیں۔ اسی اصول کا اطلاق وہ تئویر کے مفکرین نے فوق الفطرت عالم پر کیا۔ مذہب مروجہ کے متعلق والٹیئر کی تنقید ان اعتقادات تک محدود ہے جو سو سائٹی میں رائج تھے وہ اس کی تحقیقات نہیں کرتا کہ یہ کس طرح پیدا ہوئے اور آیا انسانی جذبات اُن کا ماخذ ہیں یا کہ یہ بدقت حاصل کردہ روحانی تجربات کے اظہار کی علامتیں ہیں۔ مذہب کے سمندر میں اس کو جو مستشرق اور بے ترتیب جزیرے نظر آئے اس نے ان کا مفہمکہ اڑانا شروع کیا اور اس امر کا خیال نہیں کیا کہ سطح پر تو یہ بے قاعدہ اور بے اصول نظر آتے ہیں لیکن بہ سکتا ہے کہ تہیں ان کی بنیادیں باہم مربوط ہوں اور سمندر کی لہرائیوں سے آتش افشاں قوتوں نے ان کو اس طرح سطح پر اچھالا ہو۔ تاثر کی نیم غصوری یا طبع غصوری، غیر ارادی اور خود رو شیر و جہم حرکات کو وہ نہیں سمجھ سکتا تھا۔ وہ انہیں چیزوں کو حقیقی سمجھا تھا جو اُسے روز روشن میں دکھائی

دے سکیں۔ دھندلے خیالات اور وجدانات کو وہ ایہام جنوں، حماقت لغویت باگری ہوئی باتیں خیالی کرتا تھا ایسی چیزوں کا معتقد اس کے نزدیک ضرور یا ابلہ ہو گا اور یا بدعاش۔ تو ہم تعصب کے جنون اور حماقت سے پیدا ہوتا ہے اور بیچارے کی حد تک پہنچ جاتا ہے اس کے بعد شہریر لوگ اس حماقت سے فائدہ اٹھا کر اپنا الوہیدہ صا کرتے ہیں یہ مذہب کی ایک انجائی سی نئیات ہے جو بلاشبہ مادگی کے اصول کے مطابق ہے اور نہایت درجہ "Portatif" عام فہم ہے۔

والیٹر کو یقین تھا کہ اب وہ اقلیت اٹھیا ہے کہ سب تعصبات منسوخ ہو جائیں۔ اس لئے نہیں کہ وہ تمام تعصبات کو برا خیال کرتا تھا کیونکہ وہ خود بعض تعصبات کو عملاً جائز بھی سمجھتا تھا لیکن اس میں اسے کوئی شک نہیں تھا کہ اس کے زمانے میں جس شے کو عقل کہتے تھے وہ زندگی کے ہر پہلو کے لئے کافی ہے۔ وہ بہت خوش تھا جیسا کہ اس کے بعض خطوط سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عقل کا زمانہ شروع ہو گیا ہے اس کو ہر طرف کلیا کی قوت کا زوال نظر آتا تھا تعلیم یافتہ لوگوں کی طبیعتوں میں اور مملکت میں بھی اس کا اقتدار فنا ہو گیا تھا۔ یہ سچ ہے کہ اس نئی روشنی کا اثر بھی محدود تھا عوام الناس کنش دوز اور فوکرانیاں، اس سے بہرہ اندوز نہیں تھے لیکن والیٹر اس طرح سے اس معاملے میں اپنے لئے تسکین پیدا کر رہا ہے کہ وہ زیادہ اہم بات یہ نہیں ہے کہ تم اپنے مذمت گاروں کو عبادت یا وعظ میں شریک جوئے سے روکنے بلکہ یہ کہ کنہوں کے بابوں کو دھوکے بازوں کی تعدی سے بچایا جائے اور رواداری کی اشاعت کی جائے، اس کو یہ معلوم نہیں تھا کہ تھوڑے دنوں کے بعد نوکر چاکر بھی فلسفہ شروع کر دیں گے کیا اس نے خود فلسفے کو عام فہم نہیں

بنادیا تھا۔ مشرق اور عوام الناس کی تفریق کبھی اس کے ذہن سے نہیں مٹی۔ یہاں پر بھی وہ غامضی اختلافت کو دیکھ سکا اور اس پر وہ ربط مشکف نہ ہو سکا جو ان کی تہیں پہاں تھا۔ لیکن اس امر کو فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ اس کے زمانے میں جماعت کے مختلف طبقوں میں موجودہ زمانے کی نسبت بہت زیادہ فرق تھا اور والیٹر کے نزدیک اس مسئلے کا حل یہی تھا کہ چند تعلیم یافتہ لوگ کثیر عوام الناس کی رہنمائی کریں۔

مونٹسکیو (Montesquieu 1689 1755) میں بعض ایسی ضروری صفیں پائی جاتی تھیں جو والیٹر میں موجود نہیں تھیں خصوصاً یہ کہ وہ اپنے انداز فکر سے اشیاء کے معین باہمی روابط کو دیکھ سکتا تھا تاکہ کسی ایک نقطے پر نظر جانے کی وجہ سے باقی اشیاء متعلقہ فکر سے اوجھل نہ رہیں۔ اس کی خاص تصنیف (Esprit des lois) روح قوانین کی تہ میں یہ خیال پایا جاتا ہے کہ شعائر و قوانین جو کسی کی مرضی سے ظہور میں نہیں آتے بلکہ اپنے وجود اور اپنے موثر قیام کے لئے انہیں بعض معین فطری شرائط کی ضرورت ہوتی ہے اپنے اس خیال کی وجہ سے وہ اٹھارویں صدی کی عام سطح فکر سے بہت بلند ہو گیا ہے اس نے یہ دکھایا کہ اب وہاں رسم و رواج طرز زندگی مذہب اور عام قومی سیرت کا قانون تہ کس قسم کا تعلق ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو قانون کسی قوم کے لئے وضع کیا جائے وہ اس کے لئے اس درجہ مخصوص اور مناسب ہونا چاہئے کہ اسے محض اتفاق سمجھنا چاہئے کہ وہ کسی دوسری قوم کے بھی مناسب حال ہو۔ مونٹسکیو زنا و مال کے تاریخی اسکول کا ایک نہایت اہم پیش رو ہے۔ لیکن اس کی کوشش یہ ہے کہ تاریخی روابط کے مطالعہ کے ذریعے سے عام بقورات تک پہنچے۔ بہت سی باتوں میں محض اس لئے کہ اس نے تاریخی طریقے سے تحقیقات

کی ہے کہ اس نے ان سو فیصد یا نہ دلائل کا خرب بول سمجھ لیا ہے جو روایتی بیرونی کی حمایت میں پیش کئے جاتے ہیں، مثلاً شخصی اور سیاسی آزادی کی حقیقت میں کہ زمانہ برقیہ اور انجمنستان کو استعمار کی نظریے دیکھنے کی وجہ سے اس کے بیانات نہایت نصب العین ہوتے ہیں اور ان میں فرائض کی اس وقت کی صورت حالات کی مذمت منظم ہوتی ہے۔ جس طرح وطن واپس آکر اس نے اپنے باغ کو انگریزی پارک میں بدل دیا اسی طرح اس کے سیاسی خیالات پر بھی انگریزی رنگ چڑھ گیا۔ لیکن یہاں اس امر کو ضرور مد نظر رکھنا چاہئے کہ اس کا انگریزی دستور حکومت کا شہرہ بیان اس قوم کی تاریخ اور رسوم کے تعلق سے اس کی حکومت کا کوئی گہرا مطالعہ نہیں ہے بلکہ لوگ کی کتاب سول گورنمنٹ پر مبنی ہے۔ لوگ کی کتاب میں علمی نقطہ نظر سے انقلاب کی حمایت کی گئی ہے اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ تاریخی حقیقت سے واقعات کو بیان کرے بلکہ جو کچھ تاریخی حالات سے سوجھ بوجھ گیا ہے اس کو خاص سمیت میں ترقی دینے کے حق کو ثابت کرے۔ اقتدار حکومت کو تشریحی عدالتی اور عدلیہ تین شعبوں میں تقسیم کرنے میں مونٹسکیو نے لوگ سے بھی آگے قدم بڑھایا۔ اس نے یہ نہیں دیکھا کہ حقیقت میں یہ سہ کو نہ تقسیم انگریزی تاریخ کے صرف ایک مخصوص عہد میں پائی جاتی ہے یعنی انقلاب کے بعد۔ اس سے پیشتر بادشاہ کو تشریحی اقتدار کا زیادہ حصہ حاصل تھا۔ اس کے بعد پارلیمنٹ کے عمل اقتدار میں روز افزوں ترقی ہوتی گئی۔ اس کے باوجود مونٹسکیو اس نظام کو عملیاتی سمجھتا تھا ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ وہ یہ خوب صورت نظام جنگوں میں دریافت کیا گیا۔ اس نے اس نظام کو اس کی کامل ترقی یافتہ صورت میں دیکھا یہ قوم کی سیاسی زندگی کی خارجی صورت تھی۔ اُن نے مطلق میں خود اختیاری

حکومت، جو انگریزی مجلسی دستور کی اساس ہے، اس کی نظر سے
 اوصل تھی۔ جس طرح والیٹر نے لوگ اور نیوٹن کے نتائج تحقیق کو
 لے لیا اور اس روح تحقیق کا اندازہ نہیں کیا جو ان نتائج کا مافذ تھی
 اسی طرح مونٹسکیو نے انگریزی دستور کی بیرونی صورت کو لے کر
 مرتب کر لیا اور اس کی مستحکم بنیاد کو نظر انداز کر دیا۔ اس
 حیثیت سے وہ بھی فرانسیسی فلاسفہ تنویر کے مماثل ہے اور انہیں
 کے زمرے میں اس کا شمار ہونا چاہئے۔ اس میں بھی کلیکل انداز
 پایا جاتا ہے۔ البرٹ سورل کی رائے اس کے متعلق نہایت
 مناسب ہے۔ وہ کہتا ہے وہ وہ حکومتوں کے تاریخی ارتقاء کا پتہ
 نہیں چلاتا وہ ان کو قاطع شدہ مکمل اور معین صورتوں میں پیش
 کرتا ہے۔ نہ اس میں زمانے کا لحاظ ہے اور نہ ابجد منظر کا
 ہر شے ایک ہی سطح میں معلوم ہوتی ہے زمان و مکان اور عمل کی
 وحدت کا اصول ناٹک سے دستور حکومت کی طرف منسلک ہو
 گیا ہے لیکن مونٹسکیو کا یہ خیال نہیں تھا کہ انگریزی حکومت کی
 فصلیں اپنی اصل صورت میں فرانس میں منتقل ہو سکتی ہیں اس کا
 میلان زیادہ تر اس طرف تھا کہ قدیم فرانسیسی شاہی کا احیا ہو
 اور اس کے ساتھ ایک روشن خیال و فکری حکومت ہو اور عدالتیں
 خاص طور پر آزاد ہوں۔ لیکن روح زمانہ اس کی تصنیف میں سہایت
 کر گئی اور اس کے اندر ایسے میلانات داخل ہو گئے جو اس کے
 تاریخی طریقے کے خلاف تھے۔ اس کتاب کا اس کے پڑھنے والوں
 پر ایسا گہرا اثر ہوا کہ یہ کتاب انقلاب آسوز شمار ہونے لگی حالانکہ
 یہ بات خود اس کے اصلی مقصد کے خلاف تھی۔

کوڈلک اور لوٹیتس (Condillac & Helvétius)

فرانسیسی انویر کے فلسفے کی بنیاد تھی اور علیاتی اساس پر کوڈلک نے
 تعمیر قائم کی جس کا بنیاد نفس شناسی اور من و فاعل متعلقہ ہے۔

وہ ایک صلح جو منکر تھا اوائل عمر ہی سے اس کا پادری بننے کا خیال
 تھا۔ ایک اٹالوی شہزادے کی تعلیم اس کے سپرد رہی آخری
 عمر میں اس کو مذہبی حیثیت سے ایک علاقہ دیا گیا جس کی آمدنی اسی
 کو ملتی تھی اپنی خاص تصنیف (Traite des sensations 1754)
 کتاب احساسات میں وہ بہت واضح طور پر اور کھول کر بلنسبت
 استقرار کے زیادہ تر تخریج سے اس قضیے کو ثابت کرتا ہے کہ ذہن صرف
 (جیسے کہ لوگ کی تعلیم تھی) ہمارا ذاتی الشعور بلکہ اس کی تمام فعلیت
 اور صورت فکر بھی، بسیط انفعالی احساسات کی تبدیلی ہیئت کا نتیجہ
 ہیں۔ ہر جیسی اور اگ شور کے اندر ایک خالص انفعالی تبدیلی پیدا
 کرتا ہے اگر یہ تبدیلی اپنی شدت کی وجہ سے تمام دیگر احساسات
 کو مانع ہو، تو اسے توجہ کہتے ہیں اگر ایک ہی وقت میں شعور میں
 دو احساسات پائے جائیں تو اس کو مقابلہ یا تصدیق کہتے ہیں حافظہ
 محض احساس کا باقی ماندہ اثر ہوتا ہے۔ دیگر تمام احساسات سے
 کسی ایک احساس کے الگ کرنے کو تخرید کہتے ہیں ہر قسم کے مقابلے
 تصدیق تذکر اور تخرید کے لئے توجہ لازمی ہے جو علم کی اساسی
 کیفیت ہے۔ توجہ کی مدد سے احساسات کی ہیولانی کثرت
 میں سے ہم کسی ایک احساس کو الگ کر کے واضح طور پر اس کا
 اور اک کر سکتے ہیں۔ تمام علم کی بنا اسی کثرت کے عناصر کا
 الگ الگ اور اک ہے جسے تحلیل کہتے ہیں۔ ہم زبان کے ذریعے
 سے عنصر کے لئے ایک علامت مقرر کر لیتے ہیں اس کے بعد
 ہم ان علامتوں کو جوڑ کر اور بعض اوقات ایک علامت کی جگہ
 دوسری علامت رکھ کر جو اسی لئے کو تعبیر کرے ایک منطقی
 احصاء اور ایک علمی زبان بنالیتے ہیں جس میں کامل وضاحت اور
 اتقان پایا جاتا ہے تحلیل کا عمل محض لسان علامات کے ذریعے
 سے ممکن ہو سکتا ہے۔ پھر تحلیل کا اثر زبان پر ہوتا ہے۔ اور

تمام علم حقیقت میں ایک نظام علامات ہی جو تلبہ میں کا منہم اور جل کے باہمی اضافات نہایت واضح ہوتے ہیں۔ زبانیں تحلیل طریفے ہیں۔ انسان کی فطرت کا تقاضا ہے کہ جب کبھی کوئی نئے اس کی توجہ کو اپنی طرف مبذول ہوتا ہے تو وہ یا کچھ اشارے کرتا ہے یا کچھ آوازیں نکالتا ہے۔ یہی غیر ارادی طور پر ایک تحلیل کامل ہے اس کے بعد سائنس یا صحیح تحلیل لفظی کامل کے مترادف ہو جاتی ہے۔

تاریخ فلسفہ میں کوئڈ لک کا نظریہ اس امر کی سب سے زبردست کوشش ہے کہ ہر شے کو اس طرح سے تجربے سے اخذ کیا جائے کہ تجربے کو مطلقاً مستقل تصور کرنے کے باوجود اس کی بنیاد پر ایک سائنس کی تعمیر بھی ممکن ہو سکے۔ اس کی وضاحت اور سادگی کی وجہ سے بہت سے لوگ اس تعلیم کے قائل ہو گئے ہیں اور دارالعلوموں میں اس نے ڈیکارٹ کے فلسفے کی جگہ حاصل کر لی۔ اٹھارہویں صدی کے آخر یعنی دوران انقلاب اور شہنشاہیت کے زمانے میں اسی فلسفے کی تعلیم ہوتی رہی، جب تک کہ نئے میلانات پیدا نہیں ہوئے۔ اپنی کتاب احساسات میں تشریح مطالب کے لئے کوئڈ لک نے یہ فرض کیا ہے کہ ایک پتھر کا بت ہے جس کے حواس کے بعد دیگرے بیدار ہوتے ہیں۔ ایک وقت صرف ایک حواس بیدار ہوتا ہے اس طرح سے کوئڈ لک ضروری زندگی کے تدریجی ارتقا کا مطالعہ کرتا ہے کہ کس طرح خارجی ارتقائات کے اثر سے توجہ حافظہ اور قوت مقابلہ وغیرہ تمام ملکات پیدا ہوتے ہیں جو فطرت کی طرف سے پیدائش نہیں ہو سکتے۔ اس کی یہ کوشش خاص طور پر اس کی تعلیم کی منظر ہے کہ توجہ کو خاص انفعالی کیفیت ثابت کیا جائے اور مطالعہ دو ارتقائات کی طرف بیک وقت توجہ کرنے کا کام ہے۔ مختلف ملکات کا تدریجی ارتقا انسان کی جبلتوں اور طاقتوں

سے عمل میں آئے ہیں جلیبتیں اور حاجتیں لذت والہم کے تاثرات کے مقابلے سے پیدا ہوتی ہیں، مگر مخصوص قسم کے احساسات ہیں۔ یہاں تک کہ وقت ہم کو کثیر تعداد میں لمکات و دویعت کرنے کی بجائے خالقِ غفرت نے ہم میں لذت والہم کی قابلیت پیدا کر دی جس سے ہماری توجہ بیدار ہو سکے اور پہلے سادہ شکل میں اور رفتہ رفتہ اعلیٰ مودوں میں تحلیل ممکن ہو سکے۔

اگرچہ کوئی لک کے نظریہ کا ایک ضروری پہلو ڈیکارٹ کے فلسفے کے خلاف ہے لیکن یہ دونوں فلسفے باہمی موافقت سے بالکل خالی نہیں۔ دونوں طریق تحلیل کو بہت اہمیت دی گئی ہے اور دونوں آخر کار روحیت بنیاد پر قائم ہیں۔ کوئی لک کہتا ہے کہ احساس اس حرکت سے جس سے وہ پیدا ہوتا ہے بالکل مختلف چیز ہے اس لئے حرکت کو روح کے اندر (جو جسم سے مختلف ہے)، آفرینش احساس کی محض موقعی علت کہہ سکتے ہیں۔ کوئی لک لوک کی طرح تسلیم کرتا ہے کہ ہم روح کے جوہر سے ایسے ہی بے خبر ہیں جیسے کہ جسم کے جوہر سے۔ لیکن مقابلے کے امکان کے لئے یہ شرط مقدم ہے کہ ایک واحد جوہر دو مختلف احساسات کا حامل ہو۔ اس کو ماننے کے کوئی لک کی تعلیم صرف احساسات کے متعلق ہے جو اس مفروضہ بُت کی اپنی حالتیں ہیں اگر روح کو پہلا احساس ہوئے گل کا ہو تو اس حالت میں روح سراپا ہوئے گل جو تھی ہے۔ کوئی لک کے نزدیک امتداد کا احساس پہلے لمس سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ بصارت سے۔ ہمارے احساسات کا نہایت مستقل عنصر ہے جس کے گرد دوسرے عناصر جمع ہو جاتے ہیں لیکن اس وجہ سے ہم امتداد کو جو مطلق کا مظہر تصور نہیں کر سکتے امتداد بھی ایک احساس ہے جو تمام دیگر احساسات کی طرح ایک ایسے وجود کی طرف سے ہم میں پیدا ہوتا ہے جس کی اصلی ماہیت کا ہم کو علم نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی لک بارکے کے فلسفے سے، باہم لاکم

اس کے نظریہ رویت سے متاثر ہوا اگرچہ اس میں شک ہے کہ وہ اس کی بڑی تصانیف سے بھی آگاہ تھا یا نہیں کونڈلک کے نظریہ تحریر پر اس کا کوئی اثر معلوم نہیں ہوتا۔

اسم اور بیان کر چکے ہیں۔ کونڈلک کو ڈلک کا حوالہ دیتے ہوئے اس کو حکیم کبیر کہتا ہے۔ جیسے کہ بڑے فتنہ زماؤں میں اکثر ہوتا ہے ایک صلح جو انگلے کے نتائج فکر کو حربہ جنگ بنا لیا گیا۔ اس کے بتدلی احساس کے نظریہ کو لے لیا گیا لیکن اس کی روحیت کو نظر انداز کر دیا گیا لیکن اس کے بر خلاف ہلویٹیس (Helvetius 1715-1771) نے اپنی کتابیں براہ راست تحریکِ حریت کی موافقت اور حمایت میں لکھیں۔ اس کی کتاب (Des liesprit) متعلق بہ روح، غایت درجہ مستطابہ تصنیف قرار دی گئی۔ پیرس کے اسقفِ اعظم پاپائے روم اور پیرس کی مجلس شوریٰ سب نے اس کو مردود قرار دیا۔ اس کی وجہ سے ہلویٹیس کو جو اس کتاب سے ادبی شہرت کا امیدوار تھا، کچھ عرصہ وطن سے باہر رہنا پڑا جہاں اس کی بہت ادبگت کی گئی خصوصاً فریڈرک اعظم نے اس پر بہت توازش کی۔ اس کی بے عزتی کی وجہ سے فریڈرک اس کی بہت عزت کرتا تھا۔ اور اس کی وفات کے بعد اس نے ڈالامبرٹ (D' Alembert) کو مفصلہ ذیل الفاظ لکھے۔

مجھے اس کی موت سے بے حد صدمہ ہوا ہے۔ اس کی سیرت ہمیشہ مجھ میں استحسان پیدا کرتی تھی اس کے متعلق ہم شاید یہ آرزو کر سکتے ہیں کہ بہتر ہوتا کہ وہ بجائے اپنے دماغ کے اپنے دل کو رہنمائی دے، ہلویٹیس ایک آزاد خیال نرم دل اور فیاض طبع شخص تھا۔ زمینداری سے اس نے جو دولت جمع کی تھی اس کو اس نے ادب اور فروعِ انسانی کی خدمت میں صرف کیا۔ جیسا کہ اس کی بعد وفات شائع شدہ تصنیف (De l'homme) متعلق ہے انسان، سے معلوم ہوتا ہے اس کے دل میں اپنے وطن کے اندوختی

اختلال اور اہل وطن کی ذلت سے بے حد غم و غصہ پیدا ہوتا تھا اس کی تصانیف کی بنا اس اعتقاد پر ہے کہ افراد کو جمہوری زندگی میں عملی طور پر حصہ لینے سے محروم رکھنا لازماً برے نتائج پیدا کرتا ہے سیرت کو کافی طور پر بڑے محرکات اور عمل کے موقعے حاصل نہیں ہوتے ایسی صورت حالات میں ادب اور اخلاق دونوں کو نقصان پہنچتا ہے۔ مابقت اور نیکی، عقل اور شرافت کا انحصار طرز حکومت پر ہے جو تعلیم کو بھی معین کرتی ہے۔ پلوٹیس کی تصانیف کی تہ میں بھی عظیم و عبقی خیال پایا جاتا ہے کلیات میں وہ کونڈلک کے اس نظریے کو جاری رکھتا ہے کہ ہمارے تمام ملکات کی آفریں اور ان کا ارتقا تجربے کے ذریعے سے اور خارجی اثرات سے ہوتا ہے اپنی ذات کی محبت بھی ایک اکنبہ بنی چیز ہے کیونکہ جب تک ہم پہلے لذت والہ محسوس نہ کر لیں تب تک ہمیں اس محبت کا احساس بھی نہیں ہو سکتا۔ فطرت نے براہ راست ہم کو صرف لذت والہ محسوس نہیں پڑی ہی غایت کی ہے۔ ایسی سے کوجہ پیدا ہوتی اور تیز ہو جاتی ہے اور ہمارے اعمال اس سے متعین ہوتے ہیں۔ یہ کہ کونسی شے ہمارے لئے توجہ کش ہو اس کا انحصار ہماری تعلیم و تربیت پر ہے۔ بشرطیکہ ہم تعلیم کو وسیع معنوں میں لیں اور اپنے ماحول کی تمام اشیا کو خواہ وہ نہایت ادا نے ہوں جنہوں نے ہمارے ارتقا پر اثر ڈالا ہے اس میں داخل کریں۔ تعلیم کے انھیں معنوں کی وجہ سے پلوٹیس کا یہ دعویٰ ہے کہ دنیا میں بھی دو شخصوں کو ایک ہی جیسی تعلیم حاصل نہیں ہوئی۔ تمام انسانوں میں مادی طور پر قابلیت موجود ہوتی ہے لیکن ان کے ارتقا کے شرائط و اسباب مختلف ہوتے ہیں۔ پلوٹیس کے نزدیک تفاوت تعلیم کی وجہ سے سیرت میں اختلاف پیدا ہوتا ہے اور چونکہ تعلیم جمہوری حالات اور طرز حکومت پر منحصر ہے اس لئے وہ فرانس کی اندرونی حالت سے بے حد غم زدہ اور

شغل ہوتا ہے۔

اخلاقی خرابی اس قدر افراد کی بداعتدالیوں پر مشتمل نہیں
 جس قدر کہ انفرادی اور اجتماعی اغراض کے عام اختلاف پر۔ یہ
 اخلاقیین کی ریکارڈی ہے کہ وہ جمہوری بدعتدالیوں اور اعلیٰ
 عہدہ داروں کے ظلم پر حملہ کرنے کی بجائے صرف افراد کی شخصی
 برائیوں کو پوت بنائے رکھتے ہیں۔ اخلاق و منہج قوانین اور
 اصول تعلیم مختلف قسم کی چیزیں نہیں ہیں۔ ان سب کا مدار اسی
 ایک اصول پر ہے کہ زیادہ سے زیادہ تعداد میں ان لوگوں کو
 فائدہ پہنچے جو ایک سلطنت میں رہتے ہیں، یعنی افادیت اکثر کا
 اصول۔ جن چیزوں کو خوبی اور نیکی کہا جاتا ہے ان سب کا
 انحصار اسی اصول پر ہے۔ اکثر لوگ صرف ایسی چیز کو اچھا کہتے
 ہیں جو ان کے محدود اغراض کے موافق ہو۔ مقابلہ تمام لوگوں میں
 یہ احساس ہوتا ہے اور خراب اجتماعی و سیاسی حالات میں حقیقت میں
 ایسے لوگوں کی تعداد بہت ہی کم ہوتی ہے جن کے اندر یہ معقول
 وقار اور دماغی شرافت پائی جائے کہ ان کے اخلاقی فیصلوں کو
 صرف مفاد جمہور متعین کرے اور ان کے محدود اغراض اور قریبی
 حالات ان کو گمراہ نہ کریں۔ ایسی شرافت نفس کے لئے یہ لازمی
 نہیں ہے کہ انسان اپنی ذات کی محبت کو ترک کر دے کیوں کہ
 ایسا کرنا ناممکن ہے۔ ماں یہ ضروری ہے کہ ہماری غرض مفاد جمہور کے
 ساتھ غیر متفک طور پر وابستہ ہو، فرد قوم کے اغراض کا ایسا رابطہ
 خاص کر عزت و اقتدار کے جذبے کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے
 پوٹیس کہتا ہے یہ آج تک کبھی کسی نے اپنا نقصان کر کے جمہور کو
 فائدہ نہیں پہنچایا۔ جو ہری ایک بطل شجاع کی طرح اپنی جان
 کو اس لئے خطرے میں ڈالتا ہے کہ اس کو شہرت حاصل ہو اور
 لوگ اس کی دل سے عزت کریں اور اس کا وطن غلامی سے آزاد

جو ہائے وہ ایک ایسے احساس کی پیروی کرتا ہے جو اس کے لئے خایت و رج لذت بخش ہے۔ اسی لئے نیک آدمی ہمیشہ ایک شرفیاء مقصد کو پورا کرنا چاہتا ہے۔ یہ صاف طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ ہونٹیں کے نزدیک مفاد جو ہوس کے ساتھ وابستہ ہو کر عزت و اقتدار کے احساس کا رنگ بھی، اس خود غرضانہ خواہش کے مقابلے میں بے تبدل ہو جاتا ہے یا نہیں، جو اس غرض کو پورا کرنے کے لئے ہر قسم کے ذرائع کو جائز سمجھتی ہے۔ شرافت روح کی اصطلاح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس احساس میں ضرور تبدیلی ہیئت ہوتی ہے۔ جب کہ اعلیٰ تعلیم کی وجہ سے تصور عدل اقتدار و مسرت کے تصورات کے ساتھ اس طرح ضم ہو گیا ہے کہ ان سے مل کر ایک واحد تصور بن گیا ہے۔ کوئی ملک کی طرح ہونٹیں کے بیان میں بھی ہم کو کوئی صحیح حقیق اس کیفیت کی نہیں ملتی کہ کس طرح تصورات اور استلانات کے اثر سے تاثرات کی ہیئت بدل جاتی ہے۔ یہ وہی حقیق ہے جس کو سائنوز ایوم اور ہارٹلے نے شروع کیا تھا۔ ہونٹیں کا یہ ایک اساسی اصول ہے کہ ہم صرف انہیں صفات سیرت اور خیالات کو سمجھ سکتے اور ان سے متعلق ہو سکتے ہیں جو ہمارے اپنے تاثرات و تصورات کے مطابق ہوں۔ ہم کسی شخص کی عقل یا کسی نئی تعمیر فکر کو اسی وقت صحیح سمجھتے ہیں جب کہ وہ ہمارے افکار سے کسی قدر مماثل اور ہمارے اغراض کے موافق ہو۔ دوسروں کی شرافت کے متعلق بھی ہمارا انداز اسی طرح کا ہوتا ہے۔ ہمارے ان کی عقل کے متعلق۔ جب تک کہ کسی کے طرز عمل سے ہماری کوئی غرض پوری نہ ہوتی ہو تب تک ہم ان کو تسلیم نہیں کرتے۔ لیکن ہونٹیں کے نزدیک غرض کی بھی دو قسمیں ہیں دو بخش لوگوں میں ایک عقل اور شرفیاء و قار ہوتا ہے کہ ان کے ذہن ہمیشہ نئے خیالات کے ماحول کے لئے کھلے رہتے ہیں۔

اس قسم کے لوگوں میں بعض کو فلسفیانہ نفوس ہوتے ہیں اور بعض نوجوانوں کا بھی اس زمرے میں شمار ہے جو ابھی ایسے عمر رسیدہ نہیں ہوئے کہ ان کے خیالات ایک انداز پر قائم ہو چکے ہوں اور اب ان کو بدلتے ہوئے منہم آتی ہو۔ لیکن زیادہ تعداد ایسے ہی لوگوں کی ہے جن کے اندر ایک غیر ختم یافتہ سا غرور ہوتا ہے۔ ایسے لوگ دوسروں کے انہیں خیالات کی قدر کرتے ہیں جو ان کے اپنے خیالات کے مطابق ہوں اور اپنے نفوس کی عدل شعاری کی نسبت جو اعلیٰ رائے انہوں نے قائم رکھی ہے اس کی تائید ہوتی ہو۔ دو غیر معمولی مصالح کمال کے حامی اور مداح یا نوجوان ہوتے ہیں اور یا چند روشن منہم اور بیک لوگ، پلوٹیش کہتا ہے کہ ردیلائے غرور کے علاوہ کاپلی بھی نئے خیالات اور نئی ٹیکنیکوں کو قبول کرنے میں مانع ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک ان دونوں کا ردیلائے غالب کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ انسانوں میں ایسا احساس قوت پیدا ہو جو ان کو بے بسی اور تنگ نظری سے باہر بکال لے۔ پلوٹیش کی دونوں تصنیفیں جن کے میلان کے متعلق لوگوں کو اکثر غلط فہمی ہوئی ہے، اسی امر کی تحقیق کرتی ہیں کہ نفوس عظیمہ اور اہم صفات سیرت کی آفرینش کے لئے کیا اسباب و شرائط لازمی ہیں اور جب وہ پیدا ہوں تو ان کے تسلیم کرنے کے لئے کس قسم کی طبائع کی ضرورت ہے۔ اس کے نزدیک سب سے ضروری شرط یہی ہے کہ انفرادی اور اجتماعی زندگی کا تعلق بہت گہرا ہو اس کے تمام نظریات کہ افراد کی فطرت یکساں ہوتی ہے، خود غرضی انسان کی فطرت کا اساسی جزو ہے اور تعلیم سے ہر قسم کی سیرت اور ہر قسم کے حالات پیدا ہو سکتے ہیں سب ایک ہی اساسی خیال پر زور دیتے ہیں

مذہبی حقیقت سے پلوٹیش ڈی اسٹ ہے اور خدا کی

ذات کے ناقابل فہم ہونے پر بہت زور دیتا ہے۔ اس نے دنیاوی اخلاق پر بہت مخالفانہ تنقید کی ہے جس میں صرف افراد کی شخصی برائیوں پر حملہ کیا جاتا ہے اور بدی کے اصل مصدر یعنی جمہوری زندگی کے تعلقات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے وہ یادریوں کے بھی بہت خلاف ہے اور کہتا ہے کہ اس طبقے کے اغراض قوم کے عام اغراض سے کبھی متحد نہیں ہو سکتے۔ مزید برآں اس کی تمام کتابوں میں منظرانہ اور مخالفانہ تنقید کا انداز پایا جاتا ہے اور دیدرو (Diderot) کی رائے اس کی کتاب (De l'esprit) کے متعلق بالکل صحیح تھی کہ اس نے تمام تعصبات کا قلع قمع کر دیا۔

لامتیری ویدرو اور ہولباخ

(La Mettrie, Diderot, Holbach)

والیٹیری کے زمانے سے طبیعیات اور اس کے نتائج تجربی فلسفے کے ساتھ مل کر بہت اہم اثرات پیدا کرنے لگے تھے۔ لیکن طبیعیات کا اثر تب تک غالب نہیں ہوا جب تک کہ فرانسیسی فلاسفہ کا ایک ایسا گروہ پیدا نہیں ہوا جو لوگ کی اس تعلیم کو تسلیم کرتے ہوئے کہ شعور میں کی ہر شے احساس کی پیداوار ہے، زیادہ تر مادی فطرت کے مطالعہ میں مصروف تھا اور جن کے نزدیک حقیقی فطرت صرف یہی تھی۔ ان کے فلسفے کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ طبیعیات کے نقشہ کا سا سا وہ منطقی نتیجہ ہے۔ انھوں نے ہابس کے میلان مادیت کو ترقی دی گواں میں اتنا فرق ضرور تھا کہ ہابس نے استخراجی طریقہ استعمال کیا تھا اور یہ لوگ زیادہ تر استقرا سے کام لیتے تھے۔ ان کا ظہور اس امر کی شہادت ہے کہ طبیعیات نے حیات و کائنات کے تصورات کے یقین میں

جستہ لینے کا تقاضا شروع کر دیا ہے۔ یہ لوگ طبعیاً مت کے اساسی اصولوں کو حقائق اذلیہ سمجھتے تھے اور جوں جوں ان کو انہماک ہوتا گیا کہ مذہبی اعتقادات اور شعائر و رسوم سرودہ ان کے عقائد سے نہیں اسی قدر ان چیزوں کے متعلق ان کو خیال ہوتا گیا کہ یہ لوگوں کی توجہ مشغول ہیں اور حماقت تعصب یا دھوکے کا نتیجہ ہیں۔ ایسی چیزوں کی نسبت والیٹر کے اس عقلی فیصلے سے کہ یا یہ حماقت کا نتیجہ ہیں یا سکاری کا، انتہائی نتائج اخذ کئے گئے اور اس مخالفت میں ایسی گرم کلامی اور جوش کا اظہار کیا گیا جس سے والیٹر جیسا درباری اور مجلسی آدمی آشنا نہیں تھا۔ لیکن ان مصنفین کو بھی معلوم تھا کہ ان کے خیالات لوگوں کی کثیر تعداد میں سرایت نہیں کر سکتے۔

ان مصنفین کے اس افغانی میلان سے کہ اگر زمین کی اصلاح کرنی ہے تو پہلے آسمان کی اصلاح کرنی چاہئے ان کے کام کی فلسفیانہ اہمیت کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔ انہوں نے روحیت کے نظریہ کی مخالفت کی ان کے استخراجی دلائل تو بائس اور سائنسوں کے پیش کردہ دلائل سے عقل نہیں تھے لیکن جزئی عمر بات کی شدت ان میں زیادہ تھی۔ مترحوں مدی کے مفکرین کی طرح ان کا انحصار صرف میکافے طبعیات کے اصول عامہ پر نہیں بلکہ بیشتر کی مدی کے علم الہیات کے نتائج بھی ان کے سامنے تھے۔ اس

حیثیت سے لاکسمیری (۱۷۵۱-۱۷۹۹) جو حقیقت میں فرانسیسی مادیت کا بانی ہے خاص طور پر قابلِ ملاحظہ ہے۔ وہ اصل میں فوجی طبیب تھا لیکن وہ اس منصب سے برطرف کر دیا گیا جس کی وجہ یہ تھی کہ اس نے مرد و نعام طب پر حملہ کیا اور کچھ یہ کہ اس نے عقلیت میں روح کی فطری تاریخ (Histoire naturelle de l'ame) تصنیف کی جس میں اس نے پہلی دفعہ اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ اس کے بعد وہ کچھ عرصہ ہالینڈ میں رہا لیکن وہاں سے بھی کتاب (L'homme Machine)

انسان بطور مشین، کسی تعریف کی وجہ سے اس کو بدیشی کی طرف جھاگ جاتا ہے۔ اس کو فریڈرک اگم کے ہاں پناہ ملی وہ بادشاہ کا قاری ہو گیا اور معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں درمیان بہت گہرے تعلقات قائم ہو گئے تھے۔ ایک بیک سفل میں اس کا انتقال ہو گیا۔ بدگوگوں، خصوصاً والیٹر نے اس کی موت کو بیمار خواری کی طرف منسوب کیا لیکن وہ قائلین ہر کے اخ سے سرا۔ اس کی سیرت میں دلیری اور ایک خاص قسم کی خفیوں سبک مزاجی پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ دلکش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن بعض اوقات اس کی دلیری، ستاخی کی حد تک پہنچ جاتی ہے اور اس کا لا ابالی پن شوخی اور شرارت کی شکل اختیار کر لیتا ہے اس کی سیرت کے اس ناگوار پہلو سے جس کے آثار اس کی کتابوں میں جا بجا ملتے ہیں اس کی فلسفیانہ شہرت کو بہت نقصان پہنچا۔ حال ہی میں البرٹ لینگ نے اپنی تاریخ مادیت (History of Materialism) اور دیو بواریمنڈ (Dubois Reymond) نے اپنے شاندار مضمون میں لامیتیری کا زیادہ صحیح اندازہ کرنے کے لئے راستہ صاف کیا ہے۔

لامیتیری اپنی تعمیر فکر کو تجربے اور ادراک پر قائم کرنا اور طریق مقابلہ کو استعمال کرنا چاہتا تھا۔ فلسفہ فطرت میں وہ بوئرہاو (Boerhaue) کا شاگرد ہے جو ایک مشہور طبیب تھا اور جس نے ڈیکارٹ کی طبیعیات کے اساسی اصول کا عضوی زندگی پر اطلاق کیا۔ لامیتیری کی مشہور کتاب انسانی مشین، کے عنوان ہی سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ کتاب ڈیکارٹ کے نظریات کے مطابق لکھی گئی ہے۔ ہو سکتا تھا کہ ایسی کتاب ڈیکارٹ کے کسی پہلے پیرو کی تعریف ہو تی اگر اس کے اندر وہ جو ہر روح آدیمیل غزوہ کا ذکر نہ کرتا ہے روح دھکے دیتی رہتی ہے لامیتیری طریق مقابلہ سے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ انسان اور دیگر حیوانات میں صرف نسبت کا فرق ہے اس لئے

اس مفروضے کی کوئی معقول وجہ نہیں کہ انسان کے اندر ایک باطل
نئی قسم کے مجہر کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ لاسیٹری کے خیالات کا صحیح
اندازہ کرنے کے لئے ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ وہ مرث (L'homme Machine)
انسان مماثل مشین کا بھی مصنف نہیں ہے بلکہ حیوانات مماثل مشین
(Les animaux Plus Que Machines) کا بھی مصنف ہے۔ انسانی
اور حیوانی اجسام کی ساخت اور ان کے وظائف کی مشابہت
کو بتانے کے بعد اس کا مقصد یہ ہے کہ اس امر کی شہادت پیش کرے
کہ ان دونوں میں جو قوتیں عمل کرتی ہیں وہ ایک دوسری سے مختلف
نہیں ہیں۔ وہ اس سے بھی آگے قدم اٹھاتا ہے وہ نہ صرف انسان
کی حیوانات سے بلکہ نباتات سے بھی مشابہت ثابت کرتا ہے۔
زندہ ہستیوں کی ساخت اور ان کے وظائف کے مطالعہ سے معلوم ہوتا
ہے کہ یہ سب زندگی کی تدریجی کیفیتیں ہیں اور نفسی زندگی جو اس کے
کمال پر ظاہر ہوتی ہے وہ اس کے ادنیٰ درجے میں مطلقاً مفقود نہیں
ہو سکتی۔ اس کے نزدیک نہ صرف تمام زندہ ہستیوں بلکہ مادی اشیاء
میں بھی احساس کی قابلیت پائی جاتی ہے۔ کائنات میں ہر شے
ارواح سے لبریز ہے۔ یہاں پر وہ لائسنز کے مونا دات خفہ کا
حوالہ دیتا ہے۔ لیکن اس تدریجی سلسلے میں بنی بنائی اور مکمل صورتیں
نہیں ہیں اس کا خیال ہے کہ زندگی ادنیٰ سے اعلیٰ صورتوں میں ترقی
کرتی ہے اس میں وہ کچھ تو میلٹ (Maillet) کا ہم خیال ہے جو
ایک فلسفی فطرت تھا، والٹرنے جس کا معکمہ اڑایا ہے اور کچھ
ایبقور اور یوکرٹیوس کا۔ اس کا نظریہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائیں
ایک مخم حیات تھا جس میں سے خارجی ماحول کے تعامل سے مختلف
صور حیات کا ایک تدریجی سلسلہ پیدا ہوا ہے۔ خواہش یا حاجت
محرك حیات ہے۔ اعلیٰ نفسی زندگی دہیں پیدا ہوتی ہے جہاں
نباتی حوالے کے علاوہ دیگر ضروریات محسوس ہونے لگیں۔ پودوں کو

ہماوی جیسی روحوں کی ضرورت نہیں پودوں اور حیوانوں کے درمیان جو سرحدی اور عبوری وجود ہیں ان میں سے جو ہستی خوراک مہیا کرنے کے لئے جس قدر حرکت پر مجبور ہوتی ہے اسی قدر اس میں عقل زیادہ ہوتی ہے آدمی اسی لئے سب سے اعلیٰ ہے کہ اس کی ضرورتیں سب سے زیادہ ہیں۔ یہ تنازع بلبقا کے خیال کی ایک دلچسپ پیش بیانی ہے اور یہ ناممکن نہیں ہے کہ اس نظر پر سے کہ بے حاجت ہستیاں بے روح ہوتی ہیں، لامیتری نے پلوٹیس کے لئے اس کے اساسی خیال کا محرک مہیا کر دیا۔

اگر ہم ان تمام ادیتی نتائج سے قطع نظر بھی کریں جو لامیتری نے اپنے نظریات سے اخذ کئے تو بھی اس کی تعلیم کا وہ پہلو جو ادب پر بیان ہوا ہے پچھپی سے خالی نہیں اس کے نزدیک مادیتی نتیجہ نکالنا اس لئے ضروری تھا کہ ہمارے گرد و پیش مختلف صورتوں میں صرف مادہ ہی نظر آتا ہے لیکن وہ تسلیم کرتا ہے کہ ہم مادے کی ماہیت سے واقف نہیں ہو سکتے گوہیں اس کی صفات امتداد حرکت اور احساس کا علم ہے۔ یہ نتیجہ کہ احساس بھی مادے کی ایک صفت ہے، وہ اس تجربے سے اخذ کرتا ہے کہ مخصوص مصنوعی حالتوں کے ساتھ ساتھ ہمیشہ احساس پایا جاتا ہے۔ وہ یہاں خاص طور پر مشابہہ تقابلی کا حوالہ دیتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفسی زندگی عضویت کے عناصر کے مطابق بدلتی رہتی ہے۔ اگر روح مادی اور ممتد نہ ہوتی تو ہم اس امر کی کس طرح تصدیق کر سکتے کہ جوش سے ہمارے جسم میں گرمی پیدا ہوتی ہے اور جسم کی حرارت سے ہمارے خیالات پر اثر پڑتا ہے۔ ہمارے تمام خیالات مادے ہی کی تبدیلیوں سے پیدا ہو سکتے ہیں اور چونکہ ہمارے دماغ میں بی شمار حسیالات جاگزیں ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مطابق مادے کی تبدیلیاں نہایت ہی ہلکی ہوتی ہوں گی۔ روحی جوہر کا مفروضہ اس کے نزدیک بالکل غیر ضروری اور مستناقض ہے۔ وہ

خود علم تشریح اور علم وظائف اعضا کو کافی سمجھتا ہے اور اپنے خیال میں وہ عقلیں پر اکتفا کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادیت کی صداقت کا فیصلہ فاعل علمی دلائل سے ہونا چاہئے۔ روح کی عظمت کا مدد اس پر نہیں کہ غیر مادی، ایک بے معنی اصطلاح اس پر عائد ہو سکے بلکہ اس پر ہے کہ اس میں قوت رسائی اور وضاحت پائی جائے۔ روح کو اس سے نہیں چھینا جاسکتا ہے کہ وہ کچھ میں سے پیدا ہوئی۔ لائبرٹری کا یہ خیال صحیح تھا کہ مادیت مطلق تصوریت سے متحد ہو سکتی ہے لیکن اس کا اپنا فلسفہ اخلاق جس حد تک کہ وہ کسی ایسے فلسفے کا مالک ہے اس قسم کی تصوریت سے معرا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جماعت کی مصلحت کیلئے کامیاب ہے لیکن اس معیار کو اس کے صرف وہیں استعمال کیا ہے جہاں پر وہ عیاشی اور جائز لطف اندوزی میں فرق پیدا کرتا ہے۔ ادباشی یا عیاشی وہ حصول لذت ہے جو جماعت کے لئے مفید ہو اس کے خلاف جائز لذت وہ ہے جس سے دوسروں کو نقصان نہ پہنچے۔ لیکن ایک مرحلہ یہ امتیاز قائم کرنے کے بعد اس کی اخلاقیات میں لذت سے ماوراء کچھ نہیں اور آئین لذت اندوزی کے متعلق وہ بہت تفصیلی باتیں پیش کرتا ہے جس میں تاثیر اور ہوس پرستی کچھ اس انداز سے مخلوط ہے کہ اس کو پڑھ کر نفرت ہوتی ہے۔

دینس دیدرو (Denis Diderot) 1713-84 نے اٹھارویں صدی

کی فرانسیسی ادبیات کو فلسفیانہ فکر اور انقلابی روح کی معراج تک پہنچا دیا وہ دل گرم رکھتا تھا اور اس میں یہ غمیمہ معمولی قابلیت تھی کہ نہایت مختلف قسم کے حالات اور معنائیں میں گھس جاتا تھا۔ وہ گویا فرانسیسی لائبرٹری تھا جو ہر جگہ زندگی کا کھوج لگا لیتا تھا۔ ایک طرف تو جزئیات کے لئے اس کی نگاہ بہت تیز تھی اور دوسری طرف کل کے ربا کو سمجھنے کی ضرورت کا بھی زبردست احساس رکھتا تھا۔ اس کی طبیعت میں اکثر شعریت اور فلسفیت دست و گریباں رہتی تھی۔

تھیں اس کے بعض افکار سے یہ بھی ٹپکتا ہے کہ اس کی عکاسی کسی ایک لمحے کی کیفیت قلبی تک محدود ہو گئی ہے اور وہ کوئی کوشش نہیں کرتا کہ اپنے دوسرے افکار کے ساتھ رابطہ اور موافقت پیدا کرے نہایت بلند خیالات اور کیفیات کے وعدہ ان میں بھی وہ نہایت محدود اور کمینہ باتوں پر زہر خند کا اظہار کرتا ہے۔ اس کی تصانیف میں نہایت بالبعیرت افکار کے ارتقا کے ساتھ ساتھ جدید باطنی ابال بھی پایا جاتا ہے۔ اس کی ادبی زندگی میں بہت بولچھونی پائی جاتی ہے۔ اس کے معاصرین اس کو صرف اسی حیثیت سے جانتے تھے کہ وہ مسرٹ انجام ناگوں (Comedy) اور فلسفہ فطرت کی بعض کتابوں کا مصنف ہے جن میں ڈی ازم کی طرف میلان پایا جاتا ہے اور ایک بڑی محیط العلوم (Encyclopaedia) کا ایڈیٹر ہے۔ پریس کے احتساب کی وجہ سے اس محیط میں وہ یہ دھوکا کرتا ہے کہ وہ اپنے خیالات کو حدیث دیگران کے طور پر بیان کر دیتا ہے۔ زیادہ تر ان کا وقت اور اس کی قوت اسی محیط میں صرف ہوئی۔ غیر معمولی ثابت قدمی سے بڑی سخت مخالفت کے باوجود اس نے اس کام کو سرانجام دیا۔ اس محیط میں بڑے پیمانے پر اس کی دلچسپیوں کی ہمہ طرفی کا اظہار ہوتا ہے کیوں کہ اس میں اس نے نہ صرف فلسفیانہ مضامین ثبت کئے بلکہ دشکاریوں اور کارخانوں پر بھی آرمیکل لکھے جو بہت مفصل ذاتی علم پر مبنی ہیں۔ تصنیف تاریخ تمدن میں ایک بڑا نقطہ انقلاب ہے کیونکہ اس کے ذریعے سے علم کی روشنی قارئین کے ایک وسیع طبقے تک پہنچ گئی۔ لیکن وہ یہ رو اس میں براہ راست اپنے خیالات کا اظہار نہ کر سکا اس کے اپنے خیالات یا اس کے خطوط میں ملتے ہیں جو اس نے ایک خاتون فولان (Voland) کو لکھے جن میں پیرس کی انتہا پسند مجلس کے متعلق دلچسپ اور غریبانہ بیانات ملتے ہیں اور یا اس کے مکالمات میں جو سب سے پہلے سنائی

شائع ہوئے اصلی دیدہ کا حال ان کتابوں کے خاکے ہوتے پر ہی معلوم ہوا۔ یہاں پر چار ابیان اس کے خالص فلسفیانہ خیالات تک محدود ہو گا۔ حال ہی میں ڈیٹارک کی ادبیات میں کنوڈا بسن کی کتاب سے جو اس نے دیدہ پر لکھی ہے ایک قابل قدر اضافہ ہوا ہے۔ اپنی پہلی تصانیف میں دیدہ کو بھی اپنے زمانے کی عام پسندیدہات کے مطابق، جن چیزوں کی سائنس توجیہ نہیں کر سکتی، ان کی توجیہ کے لئے مذکے تصور کو استعمال کرتا ہے لیکن روز بروز اس بہیہ واقع ہو تا گیا کہ اس قسم کی توجیہ سائنس کی مطلوبہ توجیہ سے بالکل مختلف چیز ہے۔ اپنی کتاب تائیل فطرت (Interpretation de la nature) 1754 میں وہ کہتا ہے کہ صحیح طریقہ علم یہ ہے کہ ادراک اور فکر، مستقر اور استخراج کا باہمی تعامل ہو اور ہم تجربے سے شروع کر کے عقل کے ذریعے سے پھر تجربے کی طرف واپس آئیں۔ اس کتاب میں اس نے زیادہ موجودتی انداز سے ان مسائل کو دہرایا ہے، جن پر وہ پہلے بھی بحث کر چکا تھا۔ خصوصیت سے یہ مسئلہ کہ فطرت کے قائمی مظاہر کی کس طرح سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ فطرت سے مادہ کسی علت کی طرف مرافقہ کرنے کی بجائے وہ اس امکان کی طرف ایما کرتا ہے کہ ہمیشہ سے مادے کے ہونے میں حیات دستور کی قابلیت رکھنے والے عناصر موجود تھے یہ عناصر رفتہ رفتہ اکٹھے ہوتے گئے اور ارتقا کے بہت سے مراحج میں سے گذر کر آخر کار حیوان و انسان بن گئے اور جن اجتماعات میں زندگی کی قابلیت نہیں تھی وہ منتشر ہوتے گئے۔ لامینری کی طرح دیدہ کو بھی یہ خیالات کچھ تو لیکچرٹس کے مطالعے سے سوجھے اور کچھ لامینری کے نظریے سے کہ مونا وامت کا سلسلہ سلسل اور تدریجی ہے دیدہ نے اس تعلیم کو اس تحقیقات کے نتائج کے ساتھ ملا لیا جو اس کے زمانے کے باہرین فطرت نے نہایت چھوٹی چھوٹی جاندار ہستیوں کے متعلق کی تھی۔ خواہ ہم دیدہ

کلیتاً لائبنٹز کا پیرو نہ کہیں لیکن یہ صاف طور پر معلوم ہو تا ہے کہ نظریہ مونا دات کے بانی کا اس پر بہت اثر تھا۔ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے یہ خیال ڈیڈے سے لیا ہو، کہ حرکت مادے کی اصلی صفت ہے اور اسکے اس خیال کا ماخذ بھی دوسرے لوگ ہوں کہ حالت سکون بھی قوت یا تاثر کی حالت ہے جس کو اس نے اپنے ایک متفرع عنوان میں بیان کیا ہے (Principes Philosophiques sur la matiere et le mouvement)۔

لیکن جب دیدرو اپنے شاندار مکالمے (دالمبرت اور دیدرو کے درمیان گفتگو) میں اپنے بعض معاصرین فلاسفہ فطرت کی طرح قابلیت احساس کو نہ صرف مادے کی عام اور جوہری صفت قرار دیتا ہے بلکہ اس خیال کی تکمیل میں احساس باقوت کے اور احساس بالوجود میں فرق قائم کرتا ہے جو زندہ اور مردہ قوت کے فرق کے مماثل ہے، تو صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں دیدرو لائبنٹز کے ایک نہایت اہم خیال سے متاثر ہوا ہے۔ دیدرو کے نزدیک حیات عقل فطرت سرمدی ہیں اور محض میکانیکی علتوں کی پیداوار نہیں ہیں۔ ان کے جراثیم ازل سے ہی موجود تھے اور ان کو اپنے ارتقا کے لئے ضروری اور سوزوں حالات درکاتے تھے جب کبھی کسی عضو یہ میں غذا خون اور اعصاب میں پہنچتی ہے تو حیات باقوتی حیات بالفعل میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ خارجی حالات خواہ کیسے ہی اہم ہوں لیکن دیدرو کے نزدیک باقوتی حالات اصلی اور ضروری ہیں۔ یہ یقین کہ ایک مردہ ذرے کے ساتھ دو چار اور مردہ ذرے مل کر زندگی کا کوئی نظام پیدا کر سکتے ہیں بڑے درجے کی لغویت ہے۔ ایسے ہی یہ خیال بھی لغو ہے کہ ذروں کی کسی خاص ترکیب سے شعور پیدا ہو سکتا ہے حقیقت یہ ہے کہ جس ہستی میں حیات و شعور موجود ہیں اس میں وہ ہمیشہ سے موجود تھے اور ہمیشہ موجود رہیں گے۔ ہم یہ کیوں نہ سمجھیں کہ تمام فطرت ایک ہی قسم کی سہمہ - ادنیٰ اور اعلیٰ درجہ وجود میں صرف یہی فرق ہے کہ اعلیٰ درجہ میں جو کچھ متمرکز ہو گیا ہے ادنیٰ درجہ میں وہ

منتشر عناصر کی حالت میں پایا جاتا ہے۔ دالمبرٹ اور دیرو کی محسوس اور دالمبرٹ کے خواب میں اس نظریے کی تکمیل کی گئی ہے اور یہ دونوں ممکنات صورت و معنی دونوں کے لحاظ سے غلطی کے دو ب عالمیہ میں شمار ہوتے ہیں۔

دالمبرٹ نے ایک اعتراض اٹھایا جس کا اسے کوئی جواب نہیں ملا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ہم مادے کے ذرات میں اصلی قابلیت احساس بھی فرض کریں جو ان میں بالقویٰ موجود ہے لیکن ان ذرات کے اجتماع سے ایسا شعور سمجھے پیدا ہو سکتا ہے جو ان میں سے کسی ایک ذرے میں جاگزیں نہیں ہے بلکہ تمام ذروں کے مجموعے کے مقابل ہے۔ ہمیں فلسفی سن میں ایسے مجموعہ ذرات کو بہت اچھی طرح سے قیاس کر سکتا ہوں جو ایسی مجموعی حیوانی ہستیوں پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک میں قابلیت احساس ہے لیکن ایک واحد ایسی شاعرہ ایک کامل نظام شعور ایک کلیت نفس جسے اپنی وحدت کا احساس ہے، میری سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ یہ کہاں سے آئی ہے یہاں پر اس حقیقت کو نہایت واضح طور پر بیان کیا گیا ہے کہ ماخذ شعور کا مسئلہ اس طرح سے حل نہیں ہو سکتا کہ ہم احساس کو مادے کی ایک عام خاصیت فرض کر لیں۔ دیرو اس کو مانتا ہے کہ مواد است کی میکاچی تاویل نہیں ہو سکتی وہ وحدت جو شعور کا خاصہ ہے میکاچی اجتماعات سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ چشمک برق کی طرح اس کی بصیرت بعض اہم مسائل پر فوراً ظن چوتی ہے لیکن وہ اس کو ہر حالت میں قائم نہیں رکھ سکتا جو ٹڈلک کی طرح اس کے نزدیک بھی تبدیل اور متبادل، فطری طور پر جزئی احساسات سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن شعور کے متعلق اس نے جو اعتراض اٹھایا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر اس نے کس وضاحت سے غور کیا ہے۔ وہ مابریٹ کی عام شاہراہ پر گام فرما نہیں ہوا۔

ماخذِ شور کا شکل مسئلہ دید رو کے ہاں پس پشت جا پڑتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک تمام محدود افراد اپنے روابطِ باطنی کی وجہ سے ایک عظیم کل کے اجزاء ہیں۔ کیا تم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ فطرت میں تمام اشیاء کا اہم مربوط ہیں اور سلسلہٴ فطرت میں کوئی کڑی ٹھکت یا مفقود نہیں ہے جب یہ صحیح ہے تو افراد سے شمار کیا مطلب ہے۔ حقیقت میں متعدد افراد کا وجود ہی نہیں صرف ایک واحد فرد موجود ہے اور وہ کل فطرت ہے یہ اس طرح سے وہ افرادیت سے کلیت کی طرف یعنی علمِ انسانی کے ایک انتہائی نقطے سے دوسرے انتہائی نقطے تک جا پہنچتا ہے۔ جو کچھ اس کو وہاں نظر آتا ہے وہ اس میں مجموعیت ہو کر ایک کچھ توقف کرتا ہے لیکن اس کا فکر اس قدر ہلچلا ہے کہ کوئی مسئلہ اس میں پوری طرح قائم ہونے نہیں پاتا۔

دید رو کے اخلاقی افکار میں بھی اسی قسم کا اضطراب اور تذبذب پایا جاتا ہے۔ وہ پلوٹینس کے اس نظریے کی اخلافانہ تنقید کرتا ہے کہ تمام تاثر ایک فرد کی مقصد برآری کی کوشش میں پیدا ہوتا ہے اور اس کو یقین ہے کہ خیر و صائب کی معرفت انسان کی سرشت میں پائی جاتی ہے اور کسی فرد میں مطلقاً مفقود نہیں ہوتی۔ ہول باخ کے کمرہٴ ملاقات میں وہ بڑے زور شور سے اس نظریے کی حمایت کرتا رہا اور اپنی ابتدائی تصانیف میں وہ اس خیال پر پہنچا کہ ایک مخصوص حاسہٴ اخلاق انسان میں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس کے خطوط سے صاف طور پر پتہ چلتا ہے کہ بعد ازاں اس نے اس خیال کو ترک کر دیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ جس چیز کو ہم اخلاقی جبلت کہتے ہیں اور جو ہمارے غیر ارادی افعال یا احکامِ معنوی کہ افعال میں ظاہر ہوتی ہے وہ حقیقت میں لامحدود و وسیع چوئے تجربات کا مجموعی نتیجہ ہوتی ہے جو ابتداء سے شروع ہو جاتے ہیں یہ بہت سے مختلف محرکات کی پیداوار ہوتی ہے جن میں سے ایک کے لئے بھی یہ لازمی نہیں کہ وہ عمل کرتے ہوئے یا حکم

مکتبہ فلسفہ جدید میں موجود ہوتا ہے اور جو کہ ہے اس کی بنا پر
 ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہمیں ان تجربات کا شعور ہی ہو۔ ان غیر
 شعوری اور فراموش شدہ محرکات میں ایسے محرکات بھی ہوتے ہیں
 جن کا ہماری ذات سے تعلق ہوتا ہے خاص کر مرگ اور غیر فانی شہرت
 کی آرزو (اس محرک کی اہمیت کے متعلق دیدرو نے سنگ تراش
 فاسونے سے بڑی دلچسپ مراسلت کی)۔ دیدرو کی تصنیف میں
 اس کے بھی آثار ملتے ہیں کہ اس نے اخلاقی تاثر کے ارتقا کی تاریخ کی
 نسبت بھی تحقیقات کی ہے اور یہ امر خاص طور پر قابلِ ملاحظہ ہے کہ نفس
 غلبہ و شریفہ کے محرکات کی پرورش مداحی کو اس کے اس خیال سے
 کوئی ضعف نہیں پہنچا کہ ان محرکات نے تجربے کی سرزمین میں نشوونما
 پائی ہے۔ لیکن وہ اپنے اس خیال کو ہر جگہ مانہ نہیں کر سکا خصوصاً صاحب
 وہ عام اجتماعی اخلاق سے دوچار ہوتا ہے تو تجربیت سے اس کی توجیہ
 نہیں کر سکتا۔ اخلاقی کا فطری ارتقا اس کو صرف فرد میں معلوم ہوتا ہے
 جماعت میں دکھائی نہیں دیتا۔ اپنے زمانے کی سوسائٹی کے قواعد و رسوم
 و ادارات خصوصاً مذہبی اقوام کی زندگی سے مقابلہ کرنے کے بعد اس کو
 اس قدر مخالفت عقل معلوم ہوتے تھے کہ وہ ان کے متعلق صرف یہی فرض
 کر سکتا تھا کہ یہ رسوم و قیود توہم اور خواہش اقتدار کا نتیجہ ہیں۔ دینی اور مذہب
 انسان کے درمیان اس کو کوئی افکری واسطہ نظر نہیں آتے تھے۔ خلاف
 فطرت اجتماعی اخلاق صرف حکام کی بے اصول مرنی اور مکاری سے
 وجود میں آ سکتا ہے یہ تمام سیاسی اجتماعی اور مذہبی ادارات کو فوراً سے
 دیکھو اور اگر میں سمجھتا ہوں کہ تم کو معلوم ہو جائے گا کہ صدیوں تک
 نوع انسان کی گردنیں ایسے جوئے کے نیچے خم رہی ہیں جو چند جھانڈوں
 نے ان پر رکھ دیا تھا۔ سب سے زیادہ ان لوگوں سے جو جو نظم و نسق پیدا
 کرنے کے مدعی ہیں۔ استقامت کے ہمیشہ ہی معنی ہوتے ہیں کہ ایک شخص
 دوسروں کی آزادی کے راستے میں رگڑیں پیدا کر کے ان پر مگرانی کرنا

چاہتا ہے۔ اس سے زیادہ اس امر کی کیا شہادت ہو سکتی ہے کہ دوسرے کے زمانے میں تاریخی رشتوں کے دریافت کرنے کی قابلیت باطل مغفوقہ تھی۔
 دیدر جس میں یہ غیر معمولی قابلیت تھی کہ وہ ہر قسم کے حالات کی اصلیت کو محسوس کر سکتا تھا، اس کو بھی روحانی تعلیمات کی سوائے اس کے کوئی توجیہ تیسرہ نہ آئی کہ وہ مرنے والے امور اور خواہش اقتدار کی پیداوار ہیں۔
 یہ ہے کہ فرد کی سعی و تمنا اور تھی اور جماعت کی کوشش اور شہنشاہ اپنے اندر مخصوص تئیں محسوس کرتا تھا اور سوسائٹی کا قائم شدہ نظام ان کے لئے ایک نہایت محدود اور تنگ میدان عمل پیش کرتا تھا اسی لئے فرد و جماعت کے مقابلے میں ایسا بے فرق پیدا ہو گیا تھا کہ ایک کے نقطہ نظر سے دوسرے کو سمجھنا ناممکن تھا مستقبل سے ہر شے کی امید کی جاتی تھی اور ماضی کو کٹھن کا ایک ڈھانچا خیال کیا جاتا تھا۔ خصوصاً مذہبی اعتقاد دیدر کو بدیوں کا مصدر معلوم ہوتا تھا۔ اس کا ایک خط یہ کہنا کہ انسانوں کے عبادت خدا زیادہ قابل الزام ہے، محض مذاق نہیں تھا یہ درحقیقت اس کا اعتقاد تھا۔ وہ کہتا ہے کہ خدا بے ایمان کوئی بے ضرر چیز نہیں ہے اس سے دو قسم کی برائیاں پیدا ہوتی ہیں، اول تو یہ کہ اس کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کی طرز عبادت ضرور وابستہ ہو جاتی ہے اور رسومات و اعتقادات فطری اخلاق کی جگہ لے لیتے ہیں اور اس کی تخریب کا باعث ہوتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اس دنیا میں جو اس قدر رنج و مصیبت نظر آتی ہے وہ ایک اچھے خدا کے تصور کے خلاف ہے اس لئے ظالمین خدا اس کی توجیہ میں ہر قسم کی فواد و مناقض دلیلیں قائم کرنے لگتے ہیں اس طرح سے ایک طرف تو مذہب خلاف عقل ہے ہو جاتی ہے اور دوسری طرف خلاف اخلاق۔

ایسے مسائل پر دیدر اکثر ہول بلغ کے اطلاق ملاقات میں بحث کرتا تھا ان بحثوں کی زندہ تصویریں اس کے خطوط میں ملتی ہیں ہول باخ
 ۱۹۲۲ء ایک جرمن زمیندار امیر تھاجس نے عنوان شباب ہی

میں پیرس میں سکونت اختیار کر لی تھی اور بہت سے انتہا پسند مصنفوں کو اپنے گرد جمع کر لیا تھا۔ اس کو علم کیمیا میں اہماک تھا اور غالباً وہیدو کے اثر سے اس نے فلسفہ بھی شروع کر دیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہول باغ سے دوران ملاقات میں دیدروجن خیالات کو بیان کرتا رہا وہ ہول باغ کی اہم ترین تصنیف نظام فطرت کی بنیاد ہیں جو مشالہ میں شائع ہوئی اور مصنف نے اس پر اپنا اہلی نام نہیں لکھا۔ اس کتاب کو جس لوگوں نے پھیل ماریت، کبایہ مصنف نے دیباچے میں بھی لکھا ہے کہ اس کتاب کی تصنیف میں اس نے بہت سے احباب سے مدد لی ہے کہتے ہیں کہ دیدرو کے علاوہ ریاضی دان بیگرننگ (Lagrange) کی مدد بھی اس میں شامل ہے، جو ہول باغ کے فائدہ ان میں اتالیق تھا خیالات کی تنظیم ہول باغ نے خود کی۔ اس کتاب میں مادیت کو ایک نظام کی صورت میں پیش کیا گیا ہے یہ کام نہ لامیتری نے کیا تھا اور نہ دیدرو نے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ کچھ تو وہ زیادہ محقق مزاج تھے اور کچھ لاابالی بن بھی ان میں زیادہ تھا۔ ہول باغ کی اس تصنیف میں حقیقت میں کوئی نئے خیالات نہیں ملتے۔ اس کی اہمیت یہی ہے کہ اس کے اندر غصب آمیز خدشت سے ہر رجحیتی اور غنوغی نظریے کو نظر و عمل دونوں کے لئے مفر ثابت کر کے تھس تھس کمر دیا گیا ہے۔

ہول باغ نے بڑی تفصیل سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ دینکے مقابلے میں خدا اور مبہم کے مقابلے میں روح، باغاط و دیگر رومی طلوتوں پر اسی حالت میں یقین کرنے کی مزدورت پیش آ سکتی ہے جب کہ مادی فطرت مردہ، منفل اور خود حرکت کرنے کے ناقابل ہو۔ لیکن اگر فطرت میں کہیں سکون نہ ہو اور حرکت ماتے کی ایک اساسی صفت ہو تو اس حالت میں روحی طلوتوں کو ماننے کی کیا مزدورت ہے علاوہ ازیں ان سے کسی چیز کی توجیہ نہیں ہوتی اور ان کا حوالہ محض ہماری جہالت کا اظہار ہے جہاں پر ہم کوئی فطری علت معلوم نہیں کر سکتے وہاں

روح یا فہم کو لا جھٹاتے ہیں۔ وحشی انسان فطری مظاہر کی توجیہ اور روح کی مغلط سے کرتا تھا۔ اہل علم اور روح سے توجیہ مظاہر کی کوشش اسی جاہلانہ طریقے کا بقایا ہے۔ جہاں کہیں سائنس فطری توجیہ پیش کرتی ہے دنیات فوق الفطرت توجیہ مہیا کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ روح کے متعلق ہیں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں کہ وہ ایک صفت ہے جو دماغ کے ساتھ وابستہ ہے۔ اگر کوئی یہ پوچھے کہ دماغ میں یہ صفت کہاں سے آجاتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ یہ ایک ترکیب یا اجتماع کا نتیجہ ہے جو جاندار ہستوں کے لئے مخصوص ہے جس کی وجہ سے بے جان بے حس مادہ ایک زندہ ہستی کا جزو بن کر حیات و احساس کی قابلیت پیدا کر لیتا ہے۔ اسی طرح انسانی جسم میں دودھ روئی یا شراب زندگی اور احساس میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ پختل ویدرو کے ہاں بھی جو وحشی لیکن معلوم ہوتا ہے کہ جاندار دیدرو کے جس خیال سے متفق نہیں تھا کہ قابلیت احساس دے کی ایک مادی صفت ہے وہاں نظریے کا ذکر کرنا لیکن اس خیال پر قائم رہتا ہے کہ قابلیت احساس خاص کی ایک مخصوص ترکیب سے پیدا ہوتی ہے اور کسی عنصر میں منفرداً یہ قابلیت نہیں پائی جاتی۔ اس نکتے پر ہول باغ اور دیدرو اختلاف رائے رکھتے ہیں جس سے مزید نتائج بھی مرتب ہوتے ہیں۔ ہول باغ فکر پالا شعور کو بھی ایک حرکت میں قرار دیتا ہے۔ یہ حرکت جسمی نہیں بلکہ ذاتی ہے اور اسی قسم کی ہے جو تحمیر تغذیہ اور نشوونما میں پائی جاتی ہے ایسی حرکت خود مرئی نہیں ہوتی صرف اس کے اثرات اس پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی قسم کی حرکتیں بہت سے پڑاسرار مظاہر کی علیتیں ہیں یعنی جوہر کے فرض کرنے سے یہ راز افشا نہیں ہوتا "ہیں اسی علم پر قناعت کر لیتی چلے گئے کہ مادی علیتیں روح میں حرکت اور تغیر پیدا کرتی ہیں اس لحاظ سے تمام سائنس طبیعیات ہی سے اخلاقیات بھی ملکی طبیعیات ہی ہے۔ البتہ فزعی فضائل و فرائض کی جگہ جو انسان کے مادہ اعمیٰ فطرت ہستیوں سے تعلق رکھنے کی وجہ سے پیدا ہوتے تھے اب ایسے فرائض و فضائل مانگے

ہونے پہاچیں۔ انسان کی اپنی خلقت سے سرزد ہوں تو زمین فطرت میں
وہ راستہ دکھائے گی جس پر چلکر ہم اپنے مقصد کو پا کر سکتے ہیں اسی طرح
سے فطرت میں سے فرض کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ فرض میں اس طرح بیان
ہے جس طرح ہماری منزل مقصود ہے۔ بہر شخص اپنی سعادت کا ستلاشی ہے
مطل، جماعت کے اندر انسانوں کے کردار پر طبیعیات کا اطلاق ہے۔ عقل
انسان کو تعلیم دیتی ہے کہ اگر انسان اپنی سعادت کو دوسروں کی سعادت
سے الگ کرے تو وہ کبھی مسود نہیں ہو سکتا۔ اس کی تقدیر یہی ہے اور جو شخص
دوسروں کو سعادت بخشتا ہے وہ خود بھی غیر مسود نہیں ہو سکتا۔ اس تصنیف
کے آخری حصے میں جہاں اس نے قانون فطرت کا ایک خاکہ پیش کیا ہے، یہ
افکار ایسی جو شبلی زبان میں بیان ہوئے ہیں کہ بس لوگوں کو اس میں دیدار کا
لچہ محسوس ہوتا ہے۔

ہول بلوغ کے نزدیک روحی اور مادی وجود کی دو قسمیں فرض کرنا
انسانوں کے لئے سب سے زیادہ معائب کا باعث ہوا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ
اولاً انسان غیر ارادی طور پر ارواح میں تقین کرنے لگا ان کو اشیا کی مثل
معلوم نہیں تھیں اس لئے فطرتاً انہوں نے ملتوں کو شخصی حسیوں کی طرح
تیناس کیا لیکن مذہب پیشہ لوگوں کے شوق اقتدار نے ان اعتقادات کا
ایک نظام قائم کر لیا۔ مذہب برآں پر دہتوں کو اس بات کا بھی طرح علم ہو گیا
کہ براہ راست انہیں انسان کی طبیعت پر زبردست تسلط ہوتا ہے چنانچہ
انہوں نے لوگوں کو مرنی خداؤں یعنی سورج چاند اور دیگر فطری مظاہر کے
اعتقاد سے ہٹا کر غیر مرنی خداؤں کا اعتقاد ان کے دلوں میں ڈال دیا۔
طبی حقیقت سے نہایت کا نظر یہ اس قدر بے بنیاد ہے کہ اس میں کوئی شک
باقی نہیں رہتا کہ یہ نظام ایک گہری غرض سد اندہ دنیائی حیرت کا ثمر ہے اس نے
یہ یقین پیدا کر دیا کہ انسان کا ایک غیر مرنی معبود بھی ہے جسے آئندہ زندگی
میں جزا دینا ضروری ہے۔ تمام دین و مذہبوں ہی کے تراشے ہوئے ہیں۔ اگر
ہم ان کی ابتدا پر غور کریں تو ہم دیکھیں گے کہ دیوتا انسان کے جہل

اور خوف سے پیدا ہوتے ہیں اس کے بعد تخیل، جوش یا کمر سے ان کی
 تزیین یا تخریب ہوتی ہے۔ مجزان کی پیدائش کرتا ہے۔ طش اعتدائی
 ان کو قائم رکھتی ہے رولج ان کی عزت کرتا ہے علم ان کی حمایت کرتا
 ہے تاکہ انسانوں کی بے بصری سے اپنا الو سیدھا کرے، یہ اقتباس
 ہول بلخ کے فلسفہ مذہب کا خلاصہ ہے۔ وہ دین فطرت اور قائم شدہ
 دین میں کوئی فرق نہیں کرتا۔ اس کا خیال ہے کہ اگر ایک مرتبہ خدا کو تسلیم
 کر لیں تو کسی بھی طرح کی عبادت لازمی ہو جاتی ہے پر دہنوں کو احمد اچال
 ہو جاتا ہے فطری اخلاق کی صورت مسخ ہو جاتی ہے اور جو روح تعدی کا بازار
 گرم ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ایک یہ سمیت بھی آتی ہے کہ دین کی آفات
 کو خدا کی ہمتی کے موافق ثابت کرنے کے لئے غلط خیال و دلائل قائم کئے
 جاتے ہیں۔ ہول بلخ کے اس طرز استدلال سے ہمارا ذہن فوراً دیرور کی
 طرف متقل ہو جاتا ہے۔ غالباً یہ حصہ اس کے زیر اثر تعینف ہوا ہے مذہب
 اور نظام تمامت میں بعض ایسے تاریخی امور ان کے سامنے موجود تھے جن کی
 کوئی فطری اساس معلوم نہیں ہوتی تھی اور جن کے ساتھ ان کی مباحث
 کبھی کسی قسم کی موافقت پیدا نہیں کر سکتی تھیں اس لئے انہوں نے جلدی
 سے یہ نظریہ قائم کر لیا جو بظاہر اس قدر سادہ تھا کہ یہ چیزیں بعض افواہ
 کی خود غرضانہ مرضی سے ظہور میں آتی ہیں۔ سادہ لوحی کے اس نظریے
 سے ہمیں نوع انسان کی طفولیت کے خرافاتی نظریات یاد آ جاتے ہیں
 نظام فطرت جن کا قلع قمع کرنا چاہتا تھا۔ ہول بلخ کے سکار پر رست
 بھی ایک نئی قسم کی خرافاتی ہستیاں ہیں۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ
 ہول بلخ نے مذہب کے متعلق ایک ہمت بڑے مسئلے کو حقیقتاً مذہبی
 تصورات نوع انسانی کی طفولیت میں علم انسان کے اندر جہالت کے
 کھانچے بھرنے کے کام آتے تھے اگر ان کا اب وہ مصرت نہیں رہا تو مذہب
 کی ضرورت اور اس کی قد و قیمت اب کیا ہے۔ فلسفہ تنویر مذہبی زندگی
 کی قوتوں کے ناقص علم کی وجہ سے اس سوال کا جواب نہیں دے سکتا تھا

اگر حقیقت میں روحانی عالم کا اعتقاد خارج ہے انسانوں کے اندر قائل کیا ہے ان کو عجیب و غریب سے اس کا قائل کیا گیا ہے اور خود روح انسانی کی حاجتوں اور قوتوں سے اس کو یہ انہیں کیا تو دراصل مسئلہ ہونی کا کوئی وجود ہی نہیں اس مسئلے پر دوبارہ غور کرنے کے لئے ایک نئی پوچھ اور نئے زمانے کی ضرورت تھی رُو سو ہی ایک واحد مفکر تھا جس نے اس مسئلے پر قوت آزمائی کی اور اپنے زمانے میں اس کی تنہائی کا بھی یہی باعث تھا کہ اس نے دوسروں سے پہلے اس مسئلے کی مشکل کو محسوس کیا۔

اس حیرت انگیز شخص کا ذکر کرنے سے پہلے ہول باغ کی کتاب نظام فطرت کے متعلق یہ بیان کر دینا لازمی ہے کہ اس کے اندر فطرت کے مفہوم میں ایک ابہام پایا جاتا ہے۔ ایک طرف تو فطرت کو قائم بالذات و جوہر قرار دیا ہے جو آپ اپنی علت ہے، آپ اپنا جوہر آرزو ہے جیسا کہ سپانٹوز کا خیال ہے دوسری طرف ساتھ ہی یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ہمیں صرف تجربے میں مل کر تھی جوئی بلل کا علم ہوتا ہے، علیٰ اولیہ کا علم نہیں ہوتا ایک طرف فطرت کے تصور کو تجربے پر قائم کیا جاتا ہے اور دوسری طرف اسے محض ایک تعمیر فکر قرار دیا جاتا ہے لیکن ان دونوں صورتوں میں فطرت کی صحت و صداقت کیا ہے تجربہ ہم کو کہاں تک لے جاسکتا ہے تعمیرات فکر کا جوہر کیا ہے۔ فلسفہ تنویر کو اپنے نوہمہ اکت پر پورا یقین تھا دوسروں کو بھی تو اس سے کچھ نور یقین حاصل ہونا چاہیے۔ فلسفے کے مستقبل کا مدار انہیں مسائل پر تھا لیکن قرآن کی ذہنی فنائیاں ان تحقیقات کے لئے سکون و اطمینان مفقود تھا۔ جب نظام فطرت متعلق جو اتوجہ برسی کی ایک دور دورہ راز و نیویشی میں بڑے زور و شور سے ان مسائل پر غور ہو رہا تھا۔

روستو نے بڑا کام یہ کیا کہ جین جیک روسو (Jean Jacques Rousseau) اس نے ایک گہری اساس کو نمایاں کیا جس کے ذریعے سے یہ فیصلہ ہو سکتا تھا کہ فلسفہ تنویر اور حالات موجودہ میں سے کون کس قدر حق پر ہے اس نے فطرت اور بلا واسطہ تاثر کو معیار قرار دے کر تمام تعینات سخن کی بنا قرار دیا اور تمام تہذیب اور نگہ سے جو اس سے ماوراجا نا چاہئے یہ تقاضا کیا کہ وہ اس کی ترقی اور تکمیل کی بنا پر اپنا جواز ثابت کریں اگر وہ اس تاثر بلا واسطہ کو مانع ہوں اور اس کی تخریب کا باعث ہوں تو وہ یقیناً شہر ہیں۔ عصر جدید میں وہاب سے پہلا شخص ہے جس نے تہذیب کے مسئلے کو واضح طور پر بیان کیا۔ نشاۃ جدیدہ کے زلزلے سے تہذیب نے بہت جلدی جلدی ہر طرف ترقی کی تھی اب ایک آواز بلند ہوئی کہ یہ تمام تحریک ایک غلط راستے پر چڑی ہے۔ فرائض کی اضلاعی اکادمی نے اس مسئلے پر بہترین مضمون کے لئے ایک انعام تجویز کیا کہ "آیا علوم و فنون کے احیاء سے افلاق کا تزکیہ ہوا ہے یا نہیں؟" روسو کی پہلی فلسفیانہ تصنیف اسی سوال کا جواب تھی، یہ سوال روسو کی روح میں لمحہ برق کی طرح دوڑ گیا۔

وہ کہتا ہے کہ مجھے ایسا معلوم ہوا کہ میرے سامنے ایک بالکل نیا عالم آشکار ہوا ہے اور میں خود بھی ایک بالکل نیا انسان بن گیا ہوں۔ یہ نیا عالم شخصیت، زندہ تاثر اور باطنی زندگی کا عالم تھا اس کو ایک بیگ یہ محسوس ہوا کہ اس نئے عالم اور موجودہ نظام اور اس کے عقائدوں میں باہم توافق نہیں پایا جاتا یہ بات کچھ زیادہ اہم نہیں ہے کہ آیا یہ خود اس کا اپنا ارادہ تھا کہ اس سوال کے جواب نفی میں آئے یا وہ بدرو کی دختر کا بیان صحیح ہے کہ اس کے باپ نے اس کو ایسا کرنے کی ہدایت کی۔ یہ سبلی جواب محض ایک استعاذہ صوری ہے جسے روسو نے اپنی مراسلت اور بعد کی تصانیف میں زیادہ یقین اور وضاحت سے بیان کیا ہے تاثر جو بالآخر ہماری تمثیلات کو متعین کرتا ہے اور تمام شاندار عقلی اور جمالیاتی ارتقا کا باہمی تصادم صرف روسو کی

ذہانت میں ممکن ہو سکتا تھا اس کی شخصیت اور زندگی نے اس کو اس
 سکار کے لئے تیار کر دیا تھا۔ چین جیک روہو ۱۸۵۸ء جون مصلحت کو چینوا میں
 ایک غریب مال فائدان میں پیدا ہوا اس کی تعلیم ہی اس قسم کی ہوئی
 کہ اس میں عقل اور ضمیر میں تاثر نے نشوونما پائی۔ اور اہل عمر ہی میں اس
 میں وہ چیز پیدا ہو گئی تھی جس کو وہنل سپنڈ روح (Esprit Romanesque)
 کہتے ہیں جس کی وجہ سے وہ حیات اور اسے حالات حاضرہ کا مضمون اور
 عالم اسکانات سے لذت اندوز ہوتا تھا ایک مضطرب اور بے
 اعتدال شباب کے بعد جس کے اندر وہی رنگ پایا جاتا ہے جو اس کے
 خیال میں موجود تھا اور جس کی وجہ سے اس نے ایک عرصہ بے وقار
 حالات میں بھی بسر کیا اور جس کا اس کے اندر فکر پر بھی کوئی اچھا اثر
 نہ پڑا وہ پیرس چلا گیا اور علمی مہندی اور خاص طور پر کتابت موسیقی سے
 روزی کھاتا رہا کتابت کا کام اس کے لئے کچھ ایسا ہی تھا جیسا کہ سپالمنزنا
 کے لئے مثنویوں کو تصقیل کرنے کا کام موسیقی کے ایک ناگ میں اس کو
 بہت کامیابی ہوئی اور اداوی اور فرانسیسی موسیقی کی رقیبہ نہ بحث میں
 مبتلا ہو گیا۔ لیکن اس کی زندگی کے کسی پہلو سے یہ ظاہر نہیں ہوتا تھا کہ وہ
 ایک روز عالم فکری اس قدر شہرت حاصل کرے گا اور ذہنی زندگی کا
 بیج بدل دے گا۔ اس کو شروع میں کچھ عام تعلیم و تربیت کا موقع ملا
 تھا اور اس نے فلسفے میں بھی کچھ دخل اندازی کی تھی۔ محیط عظیم
 (Encyclopaedia) کی تالیف میں معاون ہونے کی حیثیت سے وہ
 خلاصہ کے جملے میں داخل ہو گیا تھا جو اس کو اپنے زمرے کا ایک فرد
 شمار کرتے تھے۔ سب سے پہلے مذکورہ بالا انعامی مضمون لکھ کر وہ
 مصنف کے واسطے بڑا لوگ اس کے نام سے واقف ہو گئے۔ جب
 اس نے اس مسئلے کی بحث کو جاری رکھا جو یک بیک اس پر نکشت
 ہوا تھا تو اس کا انداز مخالفین و موافقین حالات حاضرہ دونوں مقام
 گرد ہوں کے متعلق مناظرانہ اور مخالفانہ ہوتا گیا۔ اس کے بعد اس نے

ایک اور اعلیٰ معنوں لکھا جس کا عنوان تھا، انسانوں کے معنیوں
 و مذہب سادات کا ماخذ اس معنوں میں اس نے حالت فطرت کی
 بڑی تعصید خوانی کی اور تہذیب و تمدن کی بہت مذمت کی جس
 طرح اس نے پہلے اس سے انکار کیا تھا کہ احیائے علوم و فنون
 انسانوں کے لئے مفید ثابت ہوا ہے اسی طرح اب اس نے
 اس سے انکار کیا کہ حالت فطرت سے عمل کرنا اعلیٰ اور تمدنی
 زندگی اختیار کرنے سے انسان کی حالت بہتر ہو گئی ہے ان دونوں
 اعلیٰ معنوں سے روسو کے فلسفے کا صرف سبلی پہلو واضح ہوتا ہے
 جب وہ وہیات کی غلط میں عزالت گزریں ہوا تو اس کی زندگی
 کا ایک نیا باب شروع ہوا اس کے محیط نویس دوست اس کو سمجھ
 نہ سکے۔ جو چیز اس کی طبیعت میں موجزن تھی، ان لوگوں کو اپنی
 قابلیت اور انتقادیت کے باوجود اس کا کوئی اور اک نہیں
 ہو سکتا تھا۔ روسو کو فطرت کا ایسا سرگرم احساس تھا کہ اپنی عمر
 کے آخری زمانے میں شدید ملامت جہانی اور آسمانی و فرضی آزار کے باوجود
 وہ اس کے سہارے پر چٹا رہا اس کی طبیعت میں بلا واسطہ تاثر میں
 زندگی بسر کرنے کا زبردست میلان موجود تھا۔ اس کی باطنی زندگی
 اس قدر عنان گیر تھی کہ اس کو اپنے وجدانات کے لئے الفاظ نہیں
 ملتے تھے۔ اظہار خیال کے لئے برہنہ اور سوزوں الفاظ کے میسر نہ آنے
 کی وجہ سے ملاقاتی مخلوق میں اس کو اکثر تکلیف ہوتی تھی۔ ذہنی تحریک
 نے اپنے کمال پر جو پست اور فصیح و بلیغ انداز بیان پیدا کیا تھا اس کے
 مقابلے میں روسو کا اسلوب سادہ و سنج اور بے تعین تھا۔ اس کے
 زندگی کے ہیولانی آغاز اور ان عناصر سے لپچی تھی جو ایسی واضح طور
 پر کسی معین عالم میں صورت پذیر نہ ہوئے ہوں۔ سینٹ گرمان
 یا مومورنسی کے جگلوں میں لپکتے ہوئے اور حریت کی تصویریں لپکتی
 ہوئے اس کو محسوس ہوتا تھا کہ میں ابتدائی فطری انسان کی زندگی

بہر کر رہا ہوں جب کہ تہذیب و تمدن نے ابھی حالت دھواں کو فنا نہیں کیا تھا۔

زندگی کے ابتدائی و عنصری اور عظیم و بسیط تعلقات کا احترام کرتا امدان سے لطف اندوز ہوتا تھا۔ اس کو اس کا گہرا احساس تھا کہ ان دامادگان تمدن کے سینوں میں کیا موجزن ہے، فلسفہ تنویر جن کے قلوب کو روشن کرنے سے ناامید تھا اور خمیں والیہ رد و خلق اور ذلیل کہتا تھا اس کے نزدیک بلاد اسلہ تاثر ایک ایسی چیز ہے جو تمام انسانوں میں تفاوت عقل کے باوجود مشترک ہو سکتی ہے۔ اس کے اپنے خیالات اس کے تاثر کی پیداوار تھے۔ اپنے اقبالات (Confessions) میں وہ اپنی نسبت کہتا ہے کہ میں سوچنے سے پہلے محسوس کرتا ہوں تنہا خرابی کے نہایت عمیق لمحوں میں اس کا دل تاثرات سے اس قدر لبریز ہو جاتا تھا ایسے مبہم وجدانات اس میں مرتبش ہوتے تھے، اور وہ تمام حدود سے ماوراء پرواز کرنے کی اس قدر سعی کرتا تھا کہ کوئی خیال یا تصور ان کیفیات کے اظہار کے لیے موزوں نہیں تھا۔ وہ صرف انہیں حالتوں کی وجہ سے جن میں تاثر اس قدر غالب تھا تاثر کی آزادانہ حیثیت کا قائل نہیں ہوا بلکہ اس تجربے کی وجہ سے بھی کہ تاثر کا تصورات پر کس قدر اثر ہوتا ہے۔ ماضی اس کو روشن نظر آتی تھی اور مستقبل تاریک۔ اس کے خیالات اس کی کیفیت نفس سے متعین ہوتے تھے۔ اس کو ذاتی تجربے سے اس نفسیاتی حقیقت کا علم ہوا کہ تاثر بھی نفسی زندگی کا ایسا ہی اہلی اور آزاد پہلو ہے جیسا کہ علم اور علم سے اس کا تعلق محض انفعالی نہیں ہے۔ دوسری سیرت کے سائیکس پہلو کی وجہ سے تو غیر معمولی رقت قلب ہے اور کچھ مبالغہ آمیز ہے اعتباری جو جنون کی حد تک پہنچ گئی ہے۔ اس حقیقت کی ایک ناگوار مثال کہ کس طرح تاثر تصورات کو ابھارتا اور کس طرح اظہار قاطع کی کوشش میں ایک پیچیدہ نظام کا تار و پود بنتا ہے کہ دوسری ایک آخری

تصنیف میں ملتی ہے جس کا عنوان ہے 'Rousseau Juge de Jean Jacques' اس میں وہ بیان کرتا ہے کہ کس طرح دو لوگ جو پہلے اس کے دوست تھے اس کے درپے آزار ہو گئے اس قسم کی باقاعدہ تاویل، جو مذکورہ بالا مثال میں ایک بیمار تاجر کا نتیجہ تھی، اس کی مشہور تصانیف میں بھی ملتی ہے۔ اس نے جو کچھ اپنے مذہبی عقائد کے متعلق کہا ہے حقیقت میں اس کا فلسفہ وہی ہے یعنی محض اس کے اپنے تائز کی تشریح۔

تدن کی وجہ سے جو ضرورت سے زیادہ بارکیاں نواکتیں اور خرابیاں پیدا ہوئی ہیں روسو نے تین تصانیف میں ان کے خلاف اپنا نظریہ حیات پیش کیا La nouvelle Heloise یہی وہ شدید محقق و عشق شادی اور مثال زندگی کا حسن و وقار، تعلیم و رضا کا ثمر، ایمان کا جوش اور فطرت کی شان، ان سب چیزوں کو بیان کرتا ہے۔ اس کا زمانہ ان تمام باتوں سے بیگانہ ہو گیا تھا۔ جب روسو نے ان کی حمایت میں آواز بلند کیا تو اس کے سامنے یہ مددنا آشنا معلوم ہوئی اس آواز نے ادبیات شعروں کو ایک نئی راہ پر ڈال دیا Emile ایمیل میں جو سائنس میں شائع ہوئی، اس نے ایک ایسے نظام تعلیم کو بیان کیا ہے جو فطرت کو دبا دینے کی بجائے فطرتی ارتقا کا معاون ہو یہاں اس کو اپنے مذہبی خیالات کی صورت بندی کا موقع حاصل ہو۔ Contract Social معاہدہ اجتماعی میں وہ ایک ایسا نظام جماعت تجویز کرتا ہے جو اس ظلم کو فنا کر دے جس کے ماتحت انسان اب رنج و محن میں مبتلا ہے۔

ان تصانیف کی تکمیل کے بعد روسو کو خیال ہوا کہ میں نے اپنا کام کر دیا۔ لیکن یہ اس کی قسمت میں نہیں تھا کہ فطرت کی پرسکون و مطمئن زندگی بسر کر سکے اس کی کتاب ایمیل پیرس میں سپرد آتش کر دی گئی اور اس کے خلاف گرفتاری کا وارنٹ جاری کیا گیا۔ اب اس کی گردش کا زمانہ شروع ہوا پہلے وہ فراہ ہو کر سوئٹزرلینڈ گیا لیکن

یہاں بھی اس کو اٹینائی نصیب نہ ہوا جیسا اور برن دونوں جگہوں کی حکومتوں نے اس کے ساتھ رواداری نہ برتی نوڈشائل Neuchatel میں علم انسانی نے مذہبی طبیعت کی وجہ سے اس کی لے عزتی کی۔ اب اس کی بیوم کی دعوت کو قبول کر لیا کہ انگلستان میں آکر پناہ لے لیکن جلد ہی اپنے فساد طبیعت کی وجہ سے اس کو اپنے انگریز دوستوں پر شبہ ہو گیا اور وہ فرانس کی طرف واپس بھاگا جہاں وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ ہرزہ گردی کرتا رہا یہاں تک کہ شیشے میں یک بیک بیمار ہو کر راہی ملک عدم ہوا۔

مسئلہ تہذیب کے متعلق روسو کا صحیح انداز معلوم کرنے کے لئے ہیں صرف اس نے انسانی معنایں کے متغیر و متایمانات کو مد نظر نہیں رکھنا چاہئے بلکہ اس کے بعض خطوط اور بعد کی تصانیف سے ان کا مقابلہ کرنا چاہئے ایسا کرنے سے ایک حیرت انگیز واضح اور اہم سلسلہ افکار کا پتہ چلتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو انسان کی ذہنی زندگی کے حالات کی نسبت کیا گہری بصیرت حاصل تھی۔ جس حالت فطرت سے تہذیب نے انسان کو الگ کر دیا ہے روسو نے اس کی تصویر ہر مقام پر ایک سی نہیں کھینچی لیکن اس کا خاکہ خوشنما ہے اور کہیں سجلا وہ ہائیں کے حالت فطرت کے اس بیان کو رد کرتا ہے کہ اس حالت میں ہر فرد ہر دوسرے فرد سے برسرِ پیکار ہوتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک جنگ کے لئے ہیکے ایسے حوالے کا ہونا لازمی ہے جن کا وجود حالت فطرت میں نہیں ہوتا علاوہ ازیں جنگ کے لئے انسانوں کے دیمان بہت نیاہہ ارتباط بھی شرط مقدم ہے جو حالت فطرت میں نہیں ہو سکتا۔ اس کا یہ بھی خیال ہے کہ بالسن نے چھوٹی کے منہ کو نظر انداز کر دیا جو انسان کی طبیعت میں ایک اہلی اور خود رو جنبہ ہے۔ اس کے نزدیک حالت فطرت ایک خالص جلی حالت ہے جس کو تہذیب پر اس لئے تفوق حاصل ہے کہ فطری حالت میں حاجات اہل ان کو بھرا کر کے کی قابلیت میں تو اہل ہوتا

ہے اس حالت میں انسان کے اندر صرف تحفظ ذات کا تقاضا منبجایا جاتا ہے جس کو پورا کرنے کے ذرائع آسانی سے حاصل ہو جاتے ہیں۔ ایسی حالت میں جذبہ تحفظ اور تفکر بے معنی ہیں لیکن آغاز تہذیب سے اس توازن میں خلل بکاتا ہے دوسروں کو نقصان پہنچا کر تحفظ ذات کے تقاضے کو پورا کیا جاتا ہے جس سے وہ خود غرضی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ بعض ایسی قابل آرزو چیزوں کا تصور پیدا ہو جاتا ہے جو حاصل نہیں ہو سکتیں اور اس کی وجہ سے حاجتوں اور قابلیتوں میں عدم تناسب کا ظہور ہوتا ہے انسان جبلت کی پیروی کرنے کی بجائے زندگی کی اہمیت اور اس کی قدر و قیمت پر غور کرنے لگتا ہے بہت سے لوگ زندگی سے بیزار ہو جاتے ہیں اور خودکشی کر لیتے ہیں حالانکہ حالت فطرت میں یہ کیفیات ناپید نہیں مستقبل اور موت کے خوف سے تمام اطمینان قلب فنا ہو جاتا ہے۔ فطرت کی خوش گواری بے فکری سے محل کر انسان شک کی ناقابل برداشت حالت میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

روحوں کہتا ہے کہ یہ محض دنیاگو اشارات فطرت سے تہذیب کی طرف آتے ہوئے فوراً محسوس نہیں ہوتے۔ اگر اس سے یہ پوچھا جائے کہ انسانی ارتقائیں کونسی منزل غرض ترین ہے تو وہ بالکل ابتدائی حالت کی طرف اشارہ نہیں کرے گا بلکہ کہے گا کہ بہترین حالت طلوع حیات عمرانی اور طلوع تہذیب کی حالت ہے جو اجرائی حالت کی بے فکری اور ہماری موجودہ خود غرضانہ سرگرمیوں کو خشنوں کے مابین واقع ہے۔ یہ زمانہ دنیا کا شباب تھا اور اسے کبھی حرکت نہیں کرتا چاہے تھا۔ اس زمانے میں تفکر اور نفاست نے ابھی اپنا سفر اثر شروع نہیں کیا تھا گو جبلت کسی قدر فکر اور تاثر کے سامنے جھک گئی تھی۔ نیم پھری منزل سب سے زیادہ خطرناک ہے۔ اس میں تنہو قوتیں پوری طرح اپنا گل کرتی ہیں۔ یہی گندے اور مہذب تمدن کا زمانہ ہے۔

اگر ہم روس سے یہ پوچھیں کہ آیا تمھاری یہ رائے ہے کہ انسانوں کو ابھی حالت کی طرف واپس لوٹ جانا چاہئے جو ابتدا ہے اس قدر قریب ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اب یہ ناممکن ہے جس طرح کوئی شخص دوبارہ اپنے بچپن کی طرف واپس

نہیں پاسکتا۔ ہم عقلی کا ازالہ اس طرح نہیں کر سکتے کہ لاعلمی کی طرف واپس لوٹ جائیں جب ایک مرتبہ فکر جبلت کی جگہ لے چکے تو مرتبہ ہی راستہ باقی رہ جاتا ہے کہ جوئے علم کی جگہ سہما اور فطری علم حاصل کیا جائے۔ وہ اپنے ایک خط میں کہتا ہے کہ چونکہ لوگ خراب ہو چکے ہیں اس لئے بہتر ہے کہ اب وہ جاہل ہونے کی بجائے تعلیم یافتہ ہوں ان الفاظ میں فلسفہ تنویر کا جواز پایا جاتا ہے کیونکہ ان سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ عقلی تعلیم سے اخلاقی خرابی برطرف نہیں بلکہ کم ہوتی ہے۔ وہ ایک ایسی تہذیب کا متقاضی ہے جو تاثر اور قوت کو فنا نہ کرے جس میں ہماری آزادی نہ چھین جائے اور ہماری قوتیں ظاہری نمائش میں ختم نہ ہو جائیں۔ اطمینان ایک باطنی چیز ہے جس کا غلبہ نے زندگی کے تاثرات کو محسوس کیا ہے حقیقت میں وہی عجیب طرح زندہ رہا ہے۔ تہذیب و تمدن نے شک و غم، نمائش اور اضطراب پیدا کیا اور عقیم کار کے ذریعے سے انسانوں کو غلام بنایا۔ اجتماعی رنج و مصیبت کا آغاز اس وقت ہوا جب کہ ایک شخص نے محسوس کیا کہ وہ دوسروں سے کام لے سکتا ہے اور جب اس نے اس طرح سے اپنے جمع کردہ ذخیرے کو دوسروں کی پرورش کے لئے استعمال کیا ان تمام باتوں کا اب اس طرح علاج ہو سکتا ہے کہ فرد اور جماعت دونوں کے لئے ایک نیا نظام زندگی قائم کیا جائے۔

اس نئی دین کے متعلق دوسروں کے خیالات تین عنوانوں کے تحت میں آتے ہیں تعلیم مذہب اور سلطنت۔ ان خیالات کو اس نے 'ایسیل' اور 'سہادۂ عمرانی' میں بیان کیا ہے۔ قدامت پرستوں نے ان خیالات کی مخالفت کی اور بہت پرندہوں نے ان کو غیر تحقیر سے دیکھا۔ حکام نے اس کی کتابوں کو جلاؤ والا ایڈرنے اس کو سہاڈو (Aachifon) کہا دیدرونے اس کو سو فطائل اعظم کا لقب دیا۔ ادبہ باطل قدرتی ہیئت تھی کیونکہ ان میں سے کسی فریق نے بھی روم کی طرح اس مسئلے میں غوطہ نہیں لگایا تھا ادبہ ان کی وقت کو محسوس کیا۔ نظام مروجہ کے حامی یہ سمجھتے تھے کہ وہ ایک فوق الفطرت اساس پر قائم ہے اور تنظیم کا یہ خیالی تھا کہ عقل کے ذریعے سے انہوں نے نور صداقت کو پا لیا ہے ادبہ جو اس کے متفق ہیں ان کے لئے اس کو قابل حصول کر دیا ہے اب ان

استعدادات اور عقل کے لئے ان تمام چیزوں کی ضرورت ہے۔ اپنے نظریہ تعلیم میں روسو کہتا ہے کہ فطرت کو آزادانہ چلنے دینا چاہئے اور معلم کا فن یہ ہے کہ وہ مداخلت کو دور کرے اور ایسے حالات پیدا کرے کہ لڑکے و لڑکیاں اپنی فطرت کے مطابق عمل پیرا ہو سکیں خارج سے کوئی تعلیم و تربیت کسی کی طبیعت میں داخل نہیں کرنی چاہئے، نہ تقلید کے ذریعے سے اور نہ عقلی تصور کے ذریعے سے۔ عمر کے تمام دیگر زمانوں کی طرح بچپن بھی خود آپ اپنا مقصد ہے اسے باقی عمر کے لئے محض ایک تیاری ہی کا زمانہ تصور نہیں کرنا چاہئے۔ بچپن کی مخصوص زندگی سے ہم ابھی تک آگاہ نہیں ہوئے کیونکہ ہم اس بلوغ کے معیار پر جا چکے رہے ہیں۔ بچے کو ایسی آزادانہ ارتقا کا فطری حق حاصل ہے۔ اس کو غیر ضروری کپڑوں میں مست لپیٹو اسے اپنی ماں کا دودھ پلاؤ، فضول غذائیں اس کے پیٹ میں مست ٹھونسو اسے اپنے محفوظ ذات کی مہلت کی پیروی کرنے دو اور تجربات حاصل کرنے دو اسے کوئی ایسی بات مت سکھاؤ جو وہ خود سیکھ سکتا ہے اسے کوئی وعظ مست کرو اور اس کے اندر کوئی ایسی خواہشیں اور توجہیں پیدا نہ کرو جو ابھی پوری نہیں ہو سکتیں۔ عقلی ترقی کو جب تک ہو سکے ملتوی رکھو جب تک کہ ذہن ایک قسم کی پختگی تک نہ پہنچ جائے تب تک زود دستہ مالی سے اس کی قوتوں کی نشوونما کو نقصان مستعد نہ کیاؤ۔ جہاں تک ہو سکے بارہ برس کی عمر تک اس کو اس طرح چلاؤ کہ وہ اپنے دائیں اور بائیں ہاتھ میں تمیز نہ کر سکے جب وقت آئے گا تو اس کی عقل کی آنکھیں بہت جلدی کھلیں گی کچھ عرصہ تک تعصبات و عادات و علوم کے بغیر اس کو بڑھنے دو۔ بچے کی اپنی مخصوص فطرت کا کسی طرح اندازہ ہو سکتا ہے۔ سیرت کے تخم کو پھولنے اور پھلنے کے لئے کچھ وقت درکار ہے جب وہ پھوٹ چکے تو اس کے بعد ہم صحیح طور پر اس پر کچھ عمل کر سکتے ہیں۔ محرکات و خواہشات کے پیدا ہونے کا بھی خاص وقت ہوتا ہے اگر ہم ایسی چیزوں کا جو امن کی قدر و قیمت پر ابھی نہیں سمجھ سکتا، اس کی گردن پر رکھنا چاہیں، تو وہ ان سے منفرد ہو جائے گا۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہئے کہ تعلیم سلیبی ہونی چاہئے نہ کہ ایجابی۔ روسو اپنے ایک خط میں کہتا ہے

کہ لچکا جاتی تعلیم سے میری مراد وہ نظام تعلیم ہے جس میں پیش از وقت بچے کے نفس کی تربیت کی کوشش کی جاتی ہے اور اسے انسان کے فرائض کا علم دیا جاتا ہے۔ یہی تعلیم سے میری مراد ایسی تعلیم ہے جس میں علم ہیچ سے پہلے اعضاء پر ابراج کی تربیت کی جائے جو حصول علم کے آلات ہیں اور دروش حواس کے ذہن سے عقل کے لئے راستہ صاف کیا جائے۔ ایسی تعلیم بے غلی کی مراد نہیں۔ اس میں نیکیوں کی تعلیم تو نہیں ہوتی لیکن بدیوں سے بچانے کی ترکیب کی جاتی ہے۔ صداقت کا علم تو نہیں دیا جاتا لیکن غلی سے محفوظ رکھا جاتا ہے۔ یہ تعلیم بچے کو ہر ایسی چیز کے لئے تیار کرتی ہے جو فہم صداقت کی قابلیت کے پیدا ہونے پر اسے صداقت کی طرف اس کی دہنائی کرے اور حُب خیر کے پیدا ہونے پر اسے خیر کا راستہ دکھائے۔ مابقی تعلیم کے نقطہ سے روئے اپنے اساسی خیال کو نہایت دل نشین طریقے سے بیان کیا ہے تربیت فطری ارتقا سے ہونی چاہئے اور خارج سے ایک خول یا ڈھانچا تیار کر کے انسانوں کو اس کے اندر داخل کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہئے۔ یہی تربیت وہ ہے جو خود فطرت کا اپنا ارتقا ہو، اس لئے تربیت کے معاملے میں بہت سوچ سمجھ کر چلنا چاہئے۔ ذہنی زندگی کی خصوصیات کے متعلق روسو کو تقلید چاہی اور قائلین تنویر و روش نے زیادہ بصیرت حاصل ہے وہ اسی کیفیت کو حقیقی تصور کرتا ہے جو فطری تربیت سے پیدا ہوتی ہو اور اپنی ذات کی ضلیت سے ظہور میں آئی جو۔ اسی قسم کی سچی تربیت سے ہم جبلت کی مطلق اور بے فکر علمداری سے نکلنے کے باوجود ہم حجاج و غولے فکر و تاثر اور ظاہر و باطن میں موافقت قائم رکھ سکتے ہیں۔ اکثر موصوفیاء کی طرح روسو کو عقلی نشو و نما کے اسباب کا نہایت لطیف احساس ہے۔ اس کا سلیبی تعلیم کا تصور اسی احساس کا پتہ دیتا ہے اور اس کے اندر سقراطی انداز پایا جاتا ہے لیکن باوجود اس کے روسو اپنے زمانے کی صحیح پیداوار ہے اس کو انسانی قوتوں کے غیر ارادی استعمال پر اعتبار نہیں تاکہ ذلیل پر اپنی عمو کے ناموافق اثرات نہ پڑیں وہ اس کے لئے ایک نہایت دور اندیش املاتی اور نہایت پیچیدہ نظام تراکیب جوہر کرتا ہے اس قسم کی غلی تمہید تمام شعبوں میں روسو کی خصوصیت امتیازی ہے۔ اپنے احساس تاثر اور جوش کی وجہ سے اس کی نظر ایسی چیزوں پر پڑتی تھی جو دوسروں کی نظر

یہ اصل میں بیل کی طرح ہے۔ ایک چیز کا خاکہ تو کھینچ سکتا تھا لیکن جب وہ اس کی تفصیل میں جاتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ حقیقی دینا سے کس قدر دور ہے۔ جزئیات میں حقیقی تجربے کو رہنما بنانے کی بجائے وہ اپنے ترکیبی فکر کو بے عنوان کر دیتا ہے۔ اس کے عشق اور شادی کے معاملے میں بھی اس کا تالیف ہر چیز کا انتظام کرتا ہے اور اس کا طریقہ ہمیشہ سلی اور بالواسطہ نہیں ہوتا۔

اپنے نظریہ تعلیم کے اساسی تصور کے مطابق اس کا یہ خیال تھا کہ غلامی سے مذہبی خیالات بچے کے دل میں نہیں ڈالنے چاہئیں اس کے قلب کو اپنی عبادات کے ماتحت اپنے اندر سے اپنا مذہب پیدا کرنا چاہیے۔ مسیحا کے پاؤں کے اقرار ایمان میں بے رومانے ایمل میں داخل کر دیا ہے۔ حقیقت میں اپنا مذہب بیان کرتا ہے۔ اس کے مذہبی خیالات میں کوئی نئی بات نہیں ہے فطری مذہب اور ہی ایم اس کو اپنے تاثر کے انہماک معلوم جوتے ہیں وہ ان تصورات کی محنت کے ثبوت کی کوشش نہیں کرتا اور انہیں محض اعتقادات کے طور پر بیان کر دیتا ہے۔ مادہ اپنے اندر سے حرکت پیدا نہیں کر سکتا اس لئے لازماً ایک شخصی ارادہ حرکت کی علت اولیٰ ہے کوئی ایک کی تعلیم کے خلاف اس کا یہ دعویٰ ہے کہ تاثر اور رنگ میں بنیادی فرق ہے اور ادویت کے خلاف اس کا یہ خیال ہے کہ نفس اور مادہ دو مختلف جواہر ہیں ان نظریات کی بحث میں روسو بھنسل و لچب نجات بیان کر جاتا ہے اور تاہی حیثیت سے یہ بات خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ روسو کا ہم وطن چارلس ہونے (Charles Bonnet)

قریباً اسی زمانے میں اپنی نفسیاتی تصانیف میں کوئی ایک کی اس کوشش کے مخالف تنقید کر رہا تھا کہ تمام نفسی زندگی انفعالی احساس میں تحلیل ہو سکتی ہے لیکن ہمارے پاس یہ فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ نہیں ہے کہ روسو ان تصانیف سے واقف تھا۔ فطرت میں حصول مقاصد کی کوشش اور اس کی تمام کثرت میں ایک وحدت پائی جاتی ہے جو ایک شخصی خدا کی شہادت دیتی ہے لیکن روسو اپنے زمانے کے مردِ چمکے کا قائل نہیں لکھنوی کے لئے فطری ساز کا ہونا لازمی ہے لہذا خدا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں فطرت کی موافقت اور مقصدیت کی وجہ سے خدا کا قائل نہیں ہوں بلکہ اس کے برعکس خدا کے قائل ہونے کی وجہ سے ان کا قائل ہوں۔ اس کا ایمان تاثر کی بلا واسطہ ضرورت سے

پیدا ہوتا ہے۔ شک کی حالت اس کو ناقابلِ برداشت معلوم ہوتی ہے۔ جہاں اس کی عقل ڈنگمگاتی ہے وہاں وہ ایمان کے فیصلے کو قبول کر لیتا ہے۔ جب اس کا ذاتی تاثر اس کو ایمان کی طرف لے آتا ہے تو فطرت میں بھی اس کو وہی کچھ نظر آنے لگتا ہے جس کی طرف اس کے اعتقادات اشارہ کرتے ہیں۔

دسیوائے کا پارسی متواتر یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہوتا ہے کہ اس کے دعویٰ مطابق فطرت اور مطابق عقل ہیں اور دوسری طرف یہ بھی کہتا ہے کہ وہ فلسفہ اور دعویٰ پیش نہیں کرتا بلکہ جو کچھ کہتا ہے اسے بیان کرتا ہے اور اپنے سامعین سے تقاضا کرتا ہے کہ اس کے بیانات کی تصدیق اپنے تاثرات سے کریں۔ آخری فیصلہ ہمیشہ تاثر کے نقطہ نظر سے ہونا چاہیے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر مجھے خدا کے ساتھ ایک خاص تعلق کا احساس نہ ہوتا تو میں خدا کی ہستی پر غور کرنے پر کبھی مجبور نہ ہوتا۔ لزبن کی تباہی پر وائٹہر نے جو قلم نگہی اس کے جواب میں رد ہونے اس کو ایک خط لکھا جو بہت مشہور ہے، جس میں وہ اس خیال کی حمایت کرتا ہے کہ ایمان کا سرچشمہ بالمنی ہے۔ وہ خدا پر اس لئے ایمان نہیں لاتا کہ دنیا میں ہر شے جی بے بلکہ ہر شے میں اس کو کچھ نہ کچھ خوبی اس لئے نظر آتی ہے کہ وہ خدا میں ایمان رکھتا ہے۔ وائٹہر کے خلاف اس کی اُتھسانیت Optimism کی بنا زیادہ تر اس حقیقت پر ہے کہ زندگی کے سادہ اور ابتدائی تعلقات میں ایسی لذت و تسکین مضمر ہے جس سے مردہ دل دینا دار نا آشا ہے۔

وہ ہستی کے خوشگوار احساس پر بہت زور دیتا ہے۔ اس کے ساتھ وہ یہ بھی خیال کرتا ہے کہ فرد کے مصائب و جیشیت مجموعی دینا کے لئے ضروری ہو سکتے ہیں انہما کار وہ بقائے صبح کے تصور سے تسکین حاصل کرتا ہے۔ وائٹہر دولت عزت اور شان و شوکت میں زندگی بسر کرتا تھا اور اس کے مقابلے میں رد موصحت اور دولت و نو سے محروم تھا۔ جو وہ اس کے وائٹہر قنوطی ہے اور رد موصرجائی جس کی وجہ یہ ہے رد موصنے اپنے آپ کو نہیں جاننے کے حوالے کر دیا۔ اسی بنا پر اس نے وائٹہر کو کہا کہ ”تم لذت میں بسر کرتے ہو اور میں امید میں یا اعتقادات کے لحاظ سے رد موص کا مذہب وائٹہر کے مذہب سے مختلف نہیں تھا مذہب فطرت اور نو میں مشترک تھا لیکن اذکار طبیعت اور سمجھا میں وہ نو میں زمین آسمان کا فرق تھا۔ رد موص نے مذہبی مسئلے کو خارجی مشاہدہ اور توجہ کائنات کے حلقے سے

اضحال کہ اپنی تاثر کی طرف راجع کر دیا جو خود زندگی سے متعین ہوتا ہے۔ اس انقلاب فکر سے ایک نیا دور شروع ہوتا ہے کاٹھولیکی ادعایت کی دوسرے پاسکل میں مقدمہ تک نہ پہنچ سکا، دوسرو اپنی ڈی اسی ادعایت کے باوجود اس کے بہت قریب پہنچ گیا جس جملت سے وہ ڈیکارٹیوں کی رعیت اور ڈی اسٹوں کی دینیات میں لنگر انداز ہو جا رہا ہے اس کے لحاظ سے وہ بھی اعلائی ہی ہے یہاں بھی وہی بات ہوئی جو فلسفے میں اکثر ہوتی ہے اس کے نتائج اس قدر جدید اور دائمی قیمت رکھنے والے نہیں جس قدر کہ اس کے محرکات جن کی خاص خصوصیت وہی ہے جو دوسو کی شصیت اور اس کے انداز فکر کے لئے اس قدر اہم ہے ایسی قیورات کا تاثرات و حوائج پر منحہ ہونا سیوٹ کے پادری کی سخری ہدایت یہ ہے کہ اپنی روح کو ایسی حالت میں رکھو کہ ہمیشہ تمہاری ہی خواہش ہو کہ خدا کا وجود پایا جائے اس طرح سے تم کو کبھی اس پر شک نہیں ہوگا،

دوسو نے اپنے اعتقاد دلت کو جس انداز سے بیان کیا ہے وہ محض اس کے تاثر کی شرح نہیں ہے۔ وہ اپنے خیالات کا تنقیدی استمان بھی کرتا ہے۔ ایک خط میں وہ کہتا ہے کہ میں نے مختلف نظامات فکر پر غور کیا ہے اور میں نظام میں سب سے کم مضامین تھیں اس کے حق میں فیصلہ کیا ہے۔ یہاں پر اس نے تسلیم کیا ہے کہ جس طرح تاثر کا فکر پر اثر ہوتا ہے اسی طرح فکر کا بھی تاثر پر اثر ہوتا ہے۔ دنیا کی مصیبت کے تجربے کے باوجود اگر اس کا یہ اعتقاد فنا نہیں ہو کہ ایک فاعل خیر موجود ہے تو اس کی یہ وجہ ہے کہ وہ نفس اور مادہ و مختلف جو اہر کا قائل ہے اور اس کے نزدیک مادہ الہی مقاصد کی تکمیل میں مزاحم ہوتا ہے۔ وہ نگوین کو نہیں مانتا بلکہ ایک موجود اور شاہی سرمدی مادے کی تنظیم کا قائل ہے۔ دنیا کی تنظیم و ہدایت کرنے والا مذہم و کریم ہے لیکن فاعل خلق نہیں۔ اس مسئلے میں بھی دوسو اعلیٰ نتائج پر پہنچتا ہے جن پر کہ والیہ پہنچتا۔ اگر یہ دنیا کے اندر نقص و کمی کے مسئلے کی نسبت وہ تو کارنگ طبیعت مختلف ہے حقیقت میں دوسو کا مذہب یہ ہے کہ دنیا میں ایک ایسی قوت کے آثار پائے جاتے ہیں جو صلائی کے لئے کوشاں ہے اس لئے انسان کو مسرت و انبساط کے احساس میں زندگی بسر کرنی چاہئے۔ وہ اس کا قائل نہیں کہ دعا سے کوئی طبعی اثرات بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس کی فائز قدرت کے جو فیض حق کا ہنگامہ ہے جو نقطہ کمال پر اس مہشی عظیم کی قدر بن گیا ہے

جو تمام ایشیا میں کارفرما ہے اور جس کے لئے فکر کو فی مناسب تصور تلاش نہیں کر سکتا۔ یہ جو ش آخریں ایسے وجد اور بے خودی کی حالت اختیار کر لیتا ہے جس میں الفاظ کی رسائی اس کے حقوق اور تاثر کی گہرائیوں تک نہیں چوٹی جو تمام حدود سے ماورایں۔ روسو یہاں پر علم کے مقابلے میں تاثر کی آزادی کا وعدہ کرتا ہے کیونکہ تاثر کے کمال ہر کوئی تصورات تسلی بخش طور پر اس کو ادا نہیں کر سکتے۔ یہاں سے اس اعتراض تک صرف ایک ہی قدم کا فاصلہ رہ جاتا ہے کہ تمام مذہبی تصورات اور اعتقادات محض علامات ہیں لیکن روسو کی ذی اسٹی ادعا محبت اسکو اس ایک قدم کے اٹھانے میں مانع ہوئی۔

وہ اپنے مذہب فطرت کو جسے وہ ہر قسم کی روایات سے آزاد سمجھتا ہے دین قاضی کے مقابل میں پیش کرتا ہے اس کا خیال ہے کہ اگر لوگ اپنے قلوب کی ہدایت کو قبول کر سکتے تو مذہب فطرت کے علاوہ ان کا کوئی دوسرا مذہب نہ ہوتا لیکن وہ اس کا بھی قائل ہے کہ اس کے مذہب میں عیسائیت کے اصلی جوہر کے لئے جگہ ہے۔ پیرس کے اسقف اعظم کو وہ لکھتا ہے دو جناب میں عیسائی ہوں اور دل سے انجیل کی تعلیم کو ماننا ہوں۔ میں اپنی عیسائیت میں باہد ہوں گا نہیں بلکہ یسوع مسیح کا شاگرد ہوں۔ میرے آقا نے عقائد کے متعلق بیت کم خیال چھانی کی۔ بہت سے عقائد کی بجائے اس نے اچھے اعمال کی تعلیم دی اس نے صرف اسی عقیدے کا تقاضا کیا جو لوگوں کو نیک بنانے کے لئے خصوصی تھا۔ اس طرح سے اس نے عیسائیت کے معنی کو اصل کے بغیر چھوڑ دیا کیونکہ اصلی اہم نکتے یعنی اخلاق کی اصلیت سے اس کو کوئی تعلق نہیں تھا۔ جو کچھ جو ہر اخلاق سے ماوراء ہے اگر ہم اس پر زہد دیں اور خاص الفاظ میں عقائد کو سونا پا لیں تو یہ سارا اسلئے حماقت جموٹ دیا اور غلطی میں ختم ہو گا کیا ہم سے یہ منوانا چاہتے ہیں کہ خدا ہم سے اس عقائدی علم کا متقاضی ہے اور جو اس قسم کے علم کے خواہشمند نہیں ہیں وہ ان کو جہنم میں ڈال دے گا یہ مخصوص عقائد تو فقط ان کتابوں میں لکھے ہوئے ہیں جو انسانوں نے تصنیف کی ہیں اور وہ خود ہی ان کی صداقت کے ضامن ہیں۔ انجیل تمام کتابوں میں سے ارفع ہے لیکن آخر

وہ بھی ایک کتاب ہی ہے۔ خدا نے اپنا قانون کسی کتاب کے اوراق پر نہیں بلکہ انسانوں کے دلوں پر ثبت کیا ہے۔ دھروانی جو انی میں کائنات کی ایک طرف چلا گیا تھا اس کے بعد وہ دوبارہ پروسٹنٹ ہو گیا اور ان کی عبادت میں شریک ہونے لگا لیکن ساتھ ہی اس نے پروسٹنٹ لوگوں کے اس حق کو اپنے لئے محفوظ رکھا کہ تمام عقائد کے متعلق آزادانہ طور پر ضمیر کا فتویٰ حاصل کرنا چاہئے۔ ایسے حالات میں قدرتی طور پر دو کلیساؤں نے اس کو ملحوظ دیا اور عیسائیوں اس کو ریاکار یا آشفستہ دماغ شخص سمجھتے تھے جو شاید فرانسس سادھو ہو کر مرے گا لیکن وہ اپنے آپ کو اپنے زمانے میں واحد موافق خیال کرتا تھا۔

تیسرا شعبہ جس میں رومو کہتے تھے تھا کہ مجھ پر ایک نیا عالم منکشف ہوا ہے، اجتماعی اور مادی زندگی کا تھا۔ یہاں بھی اس نے اس اسید کو ترک نہیں کیا کہ ایسی راہ ترقی اختیار کی جاسکتی ہے جس میں فطرت کو دبا دینے کی بجائے اس کا نشو و نما ممکن ہو سکے۔ اپنی کتاب 'معاہدہ اجتماعی' میں اس نے اس ترقی کو بڑے زور شور سے بیان کیا ہے جو انسان نے فطری حالت سے نکل کر اور ایک خاموش تمہد کے مطابق اجتماعی حالت میں داخل ہو کر کی ہے۔ اگرچہ وہ عمرانی حالت میں بہت سے ایسے فوائد سے محروم ہو جاتا ہے جو اس کو حالت فطرت میں حاصل تھے لیکن ان کی بدل میں اس کو پیسے ہی بڑے فوائد حاصل ہو جاتے ہیں اس کے ملکات کی ورزش اور ترقی جو تھی ہے اس کے خیالات وسیع ہو جاتے ہیں اس کے تاثرات میں خرافہ پیدا ہو جاتا ہے اور اس کی تمام روح اس قدر بلند ہو جاتی ہے کہ اس نئی حالت کے غلط استعمال سے اگر وہ اپنی فطری حالت سے بھی نیچے نہ گر سکے تو اسے اس لمحے کو صبح و شام شکر و امتنان سے یاد کرنا چاہئے جس نے اس کو پہلی حالت سے نکالا اور اسے ابلہ جانور کی حالت سے نکال کر ایک ذی عقل مہنتی اور انسان بنا دیا۔

دوسرا نظریہ حقوق اس سلسلہ مسماعی کی آخری کڑی ہے جس

کی اقتداء اصلاح کلیسا کی پیکار کے دوران میں ہوئی ان تمام کوششوں کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ سلطنت، افراد کی قوت کے آزادانہ طور پر جماعت کی طرف منتقل ہونے سے قائم ہوئی ہے۔ معاہدہ اجتماعی کا خیال رومو کا طبع زاد نہیں یہ پہلے سے موجود تھا رومو نے اس سے فائدہ اٹھا کر یہ بتانا چاہا کہ جماعت کا ظہور فطرت کے مطابق ہوا ہے۔ حالت فطرت میں انسان الگ الگ رہتے تھے۔ اجتماعی زندگی کی طرف وہ مجبور جس سے سلطنت قائم ہوئی اسی حالت میں فطری ہو سکتا ہے جب کہ یہ تصور کیا جائے کہ افراد نے آزادانہ طور پر اپنے حقوق جماعت کو منتقل کئے۔ قوم اسی وقت معرض وجود میں آئی جب کہ افراد نے اپنے حقوق جمہور کے حوالے کر دیئے۔ جمہور کا اقتدار مطلق اور ناقابل ترک ہے۔ وہ سو یا بس کے اقتدار مطلق کے تصور کو جمہور کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ وہ اس امر میں یا بس سے متفق ہے کہ اقتدار کلی کا ایک ہی عمل ہو سکتا ہے لیکن یہ فرض کرنے کی بجائے کہ معاہدہ اجتماعی کے ساتھ قوت ماکہ کی اطاعت بے چون و چرا فرض ہو جاتی ہے وہ تصویر سیوس کی طرح جمہور کے اقتدار کا اصول پیش کرتا ہے (اور ان دونوں کے الفاظ بھی مماثل ہیں) اور یہ فرض کرتا ہے کہ مرضی عامہ کے اندر تمام افراد کی مرضی داخل ہے تصویر سیوس کی طرح وہ وضع مملکت اور طرز حکومت میں فرق کرتا ہے اور کہتا ہے کہ مملکت کی ایک ہی وضع ہو سکتی ہے گو حکومت کے بہت سے طریقے ممکن ہیں۔ منتخب خواص (Electric Aristocracy) کی حکومت بہترین ہوتی ہے تقسیم اقتدار درست نہیں اور خاندانوں کو اقتدار کلی حاصل نہیں ہونا چاہئے۔ اقتدار اعلیٰ جمہور ہی کو حاصل ہونا چاہئے جو دنیا قوت قانون بنائے جس کو اگر اس جہاں جمہور کا اجتماع ہوا وہاں تمام دیگر حلقہ ارباب تمام ہو گئیں اور تمام انتظامی امور اسطرح ہو گئیں کہ قوم کی مشترکہ قوت تشریعی کو کلی اقتدار حاصل چاہو تمام انتظامی حلقے اسکے ماتحت ہوں۔ اقتدار تشریعی قلب کے عامل ہے اور اقتدار انتظامی دماغ کے عامل۔ اگر قلب محفوظ ہو تو دماغ کو صدمہ پہنچنے پر بھی اسلحا

زندہ رہ سکتا ہے روسو کے نزدیک درزش اقتدار چہرے کے لئے یہ لازمی شرط ہے کہ تمام قوم اکٹھی ہو سکے اس لئے سلطنت بہت وسیع نہیں ہونی چاہئے۔ اپنے وطن جینیوا کے علاوہ روسو کے خیال میں نصب البیع سلطنتیں قدما کی ضہری سلطنتیں تھیں بڑی سلطنت میں جمہور کا اقتدار اسی حالت میں قائم رہ سکتا ہے کہ اس کا دستور تحلفی (Federation) ہو۔

اس صنف دستور پر روسو نے ایک کتاب لکھی جسے اس نے ایک دوست کے سپرد کیا اس دوست نے انقلاب عظیم کے پہاڑوں پر، اس غم سے کہ اس سے کوئی خراب نتیجہ پیدا نہ ہو اس کو فنا کر دیا۔ روسو کہتا ہے کہ یہ ایک بالکل نیا مضمون تھا جس کے اہل ابھی محتاج ثبوت تھے۔ انقلاب سے کچھ ہی عرصہ پہلے انگریز پارلیمنٹ نے جو شمالی امریکی اتحاد کے دستور کا بانی تھا، اس مضمون پر التماثل (The Federalist) میں بحث کی تھی۔ فرانسیسی انقلاب کے قائدین نے بہت سے زبانوں پر الفاظ روسو کے معاہدہ اجتماعی سے لئے لیکن مذکورہ صدر تختے کو نظر انداز کر دیا کہ ایک بڑی سلطنت کے فوائد ایک چھوٹی سلطنت کے ساتھ کس طرح جمع ہو سکتے ہیں مرکزیت اور عدم مرکزیت کیسے یک جا ہو سکتی ہیں اور سمندر پار جو علی کوشش اس سمت میں کی جا رہی تھی اس کی طرف بھی ان لوگوں نے توجہ نہ کی۔ انھوں نے روسو کی تعلیم کے اسی حصے پر اکتفا کر لیا کہ فرد کو اپنی مرضی مرضی عامہ میں ضم کرنی چاہئے جس کا اظہار کثرت آراء کے فیصلوں سے ہوتا ہے اور مرضی عامہ کو شہریوں کے جان و مال تعلیم و عقائد پر پورا اقتدار حاصل ہے۔ بس نے فرد کی مرضی کو بادشاہ حاکم کے آگے سپرد اند کر دیا تھا روسو نے اس کو ذی اقتدار جمہوریت کے حوالے کر دیا۔

روسو کے مضمون ناخذ عدم مساوات اور معاہدہ اجتماعی میں بین طور پر ایک تناقض پایا جاتا ہے جس سے وہ خود بھی آگاہ تھا۔ غور کرنے

سے یہ واضح ہوتا ہے کہ معاہدہ اجتماعی میں اس کو پہلے مضمون کی تکمیل اور اصلاح مقصود تھی۔ اس مقالے میں روسو نے یہ بتایا تھا کہ معاشی عدم مساوات تقسیم کار کی وجہ سے پیدا ہوئی اور اس کے بعد جب معاہدے سے سلطنت قائم ہوئی تو اس نے اسیر اور غریب کے فرق کو جائز قرار دیا۔ روٹاؤن نے کمزوروں پر اور بوجھ ڈال دیا اور قوت والوں کو اور مضبوط کر دیا تو انین کی وجہ سے فطری آزادی بالکل فنا ہو گئی حتیٰ ملکیت اور عدم مساوات کو قیام دوام حاصل ہو گیا۔ انظار حق کلیاں جائز حقوق بن گئیں اور تمام آنے والی عقل انسانی کی گون پر محنت غلامی اور معیشت کا جو ارکھ دیا گیا۔

یہاں پر یہ کہا گیا ہے کہ جماعت قائم کرتے ہوئے پہلے معاہدے نے اس عدم مساوات کو جائز قرار دے دیا۔ لیکن معاہدہ اجتماعی میں روسو کہتا ہے وہ فطری مساوات کو تباہ کرنے کی بجائے تاسیسی معاہدے نے فطرت کی طبیعی مساوات کی جگہ اخلاقی اور قانونی مساوات قائم کر دی اس کے بعد لوگ قوت اور عقل میں غیر مساوی ہونے کے باوجود عہد و حقوق کے لحاظ سے مساوی ہو گئے۔

روسو ایک حاشیے میں یہ اضافہ کرتا ہے کہ جب یہ مساوات محض ظاہری ہو تو یہ حکومت کی خرابی کی علامت ہے اور رعیت تسلیم کرتا ہے کہ حالت اجتماعی سے اسی حالت میں لوگوں کو فائدہ پہنچ سکتا ہے جب سب کے پاس کچھ نہ کچھ اسباب حیات ہوں، اور کسی کے پاس بہت زیادہ نہ ہوں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس طرح سے روسو اپنے پہلے اور بعد کے بیان میں مطابقت ثابت کرنا چاہتا ہے۔ علاوہ انہیں اس کا یہ خیال صحیح ہے کہ حق اور قانون کا دونوں طرح کا استعمال ہو سکتا ہے ان سے جو وہ عدم مساوات کی تصدیق بھی ہو سکتی ہے اور تسخیر بھی۔ اپنے مقالہ عدم مساوات میں وہ اس مسئلے کو صرف پہلے نقطہ نظر سے دیکھ رہا ہے جو قدیم حالت جماعت میں

تسلیم و تاجاں تھا۔ اس کے برخلاف معاہدہ اجتماعی میں اس نے
محض ایک نصب العین کو بیان کیا ہے اور موجودہ حالات کو
نظر انداز کر دیا ہے اور اس پر زور دیا ہے کہ ہونا کیا چاہئے۔
چونکہ رتبہ مالات فطری اور تمدنی دونوں حالتوں میں مساوات کو قائم
کرنے پہل ہوتی ہے اسی لئے معاہدہ اجتماعی میں وہ کہتا ہے کہ اقتدار
تشریفی کے ذریعے سے اس کو قائم رکھنا چاہئے۔ قانون کو یہ دیکھتے
رہنا چاہئے کہ کوئی شخص اتنا دولت مند نہ ہو جائے کہ وہ دوسرے کو
غریب سکے اور کوئی شخص اتنا مفلس نہ ہونے پائے کہ وہ اپنے آپ
کو بچنے پر مجبور ہو جائے۔ بعد کے زمانے نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ خیال
محض ہوائی نہیں تھا عصر جدید میں جماعت کے اندر انتہاؤں کو متبادل
بدلنے کی کوشش سلطنت کا فرض مقدم تسلیم کیا گیا ہے۔ رد و اشتراکی
ہیں تھا لیکن وہ اس سے خوب واقف تھا کہ جماعت میں عدم مساوات
سے کیا بُرے اثرات پیدا ہوتے ہیں اور نظام ملکیت غلطی کیا برے
نتائج پیدا کرتا ہے۔ حق فطرت کا کوئی پہلا معلم محض صوری اور سیاسی
اصول سے اس قدر بالاتر نہیں ہے جس قدر کہ روہ۔ تمام اقتصادی
مسائل کی تہ میں اس کو اجتماعی مسئلہ نظر آتا تھا ہاں ایک مسئلہ ایسا
تھا جس کی طرف اپنے تمام دیگر معاصرین کی طرح اس کی نگاہ نہیں
تھی، وہ سوال آزاد اجتنوں کی اہمیت کا سوال ہے۔ ان سب کا
یہ خیال تھا کہ جب سلطنت قائم ہو جائے تو ہر چیز کا نظم و نسق براہ
راست سلطنت ہی کو کرنا چاہئے۔ یہاں پر وہ خود اپنے آپ
سے متناقض ہو گیا ہے۔ ایسل میں اس نے انفرادی ترقی پر زور دیا تھا
کہ ہر شخص اپنی فطری سیرت کو ترقی دے، لیکن مرفعی مارکس کے جو
کے ماتحت یہ کس طرح ممکن ہو سکتا ہے۔ ہیں اس پر کوئی سیرت
نہیں ہونی چاہئے کہ وہ دوسرے کو محسوس نہ ہو سکا کہ اس میں کیا بڑا مسئلہ تھا
ہے کچھ تک اس کے زمانے میں قدیم علی داری اپنے موراج بدھتی، مرفعی

فرہ اور مرغی ہمارے دونوں نے انہیں دھونے لیں وہ لوگ کھانا کھانے کی کوشش کی اور ان کو دھونے میں باہم موافقت پیدا کرنے کا سوال نہیں لے سکتے تھے کہ اپنے جھوڑ دیا۔
 اگرچہ غلط فہمیں رہو سو کی شخصیت لاہنڈے سے کسی قدر مبالغہ ہے وہ لوگ نے انہیں دھونے پر زور دیا ہے وہ تو دل ظلمت کی مینا کی توجہ اور جماعت کی ہیکہ کی نظم سے مطمئن نہیں اور وہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ظلمت اور جماعت کی اہمیت انسانی ناظر کے لئے کیا ہے جس سے ہر شے کی قدر قیمت کا تعین ہوتا ہے اور یہاں بھی اسی کے ساتھ وابستہ ہے کہ یہ وہ لوگ انفرادیت کے حقوق اور بہ فرد کی اندرونی لامتناہیت کے احساس پرست ذہن رویتے ہیں لیکن ان افکار کو ان دو مختلف نفوس نے بہت مختلف طریقوں میں پیش کیا۔ لاہنڈے نے ظلمت کے سائینٹفک تصور کو ہاتھ سے نہ دینے کے لئے یہ نظریہ قائم کیا کہ ظلمت کے قوانین لامحدود افراد یعنی سیتوں کے ذاتی ارتقاء کی موافقت کو ظاہر کرتے ہیں اس موافقی نظریہ کائنات میں مطلقیت سے وضاحت کی طرف تہہ پہنچی عبور تمام ارتقاء کا اساسی قانون تھا۔ غریب چمن جیک کے لئے اپنے نفس کے اندر یا اس کے باہر موافقت کا دریافت کرنا اتنا آسان نہیں تھا وہ بدوستی کے اوقات میں وہ اس کا قائل ہو جاتا تھا اور روحانی آنکھوں سے اس کو دیکھ بھی لیتا تھا لیکن اس کے مونا واد کے یلمیں ایک تاریک گہرائی میں جھونٹے ہوئے کی بجائے تاریک ہوتی جاتی تھی، وہ کائنات اور جماعت دونوں میں تمام کشمکش و امور میں باہمی موافقت نکالنے نہ کر سکا اس کے اندر تاثر ایسا زبردست تھا کہ محض فکر ہم کہہ دینے سے اس کی توجہ نہیں ہوتی تھی ابھی لئے اس نے زندگی کے غیر عقلی پہلو کی حمایت کی۔ اپنے ذاتی تجربے سے وہ اسی نتیجے پر پہنچا جس پر ہیوم اپنی علیات کے ذریعے سے پہنچا تھا لیکن ہیوم نے بھی یہی کہا تھا کہ ہمارے تمام علم کی بنیاد قابل ثبوت منطوقہ پر ہے اعلیٰ اور نظریہ دونوں شخصیتوں سے جو شخص افسانے کو آگے بڑھانا چاہے اس کے لئے مسائل کی کوئی کمی نہ تھی۔

ن

صحنائے تاریخ فلسفہ جدید

جلد اول

صحیح	غلط	۳	۲	صحیح	غلط	۳	۲
۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
Mensehen	Menscheu	۱۱	۴۶	Petrarch	Patrarch	۲	۱۶
فطری لڑیں	فطری لڑائی	۲	۴۸	Medici	Medice	۱۷	۲۲
قانونی	قانون	۸	۵۱	Diocorse	Discorsi	۲۵	۲۲
اصلی	اصل	۲۴	۵۱	"	"	۳	۲۵
کالونی	کالونی	۱۰	۵۲	"	"	۱۵/۱	۲۸
فریز لینڈ	فریز ڈن	۱۲	۵۴	لیکن	لیکن	۱۰	۲۹
Dent	Denti	۳	۵۹	مونٹین	مونٹین	۲۴	۲۳
"قانون صلح جنگ"	"جنگ"	۴	۶۰	Sagene	Sagesse	۲۴	۳۹
لائڈن	لائڈن	۱۵	۶۰	روڈرڈم	روڈرڈم	۷	۴۱
روسٹوک	اوسٹوک	۲۵	۶۰	پیروتھا	پیروتھا	۷	۴۱
اور باوجود	باوجود	۱۴	۶۳	Der	Der	۱۱	۴۶

صحیح	غلط	۲	۱	صحیح	غلط	۲	۱
۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
راہوں	راہیوں	۱۰	۱۰۵	ہنس برکتیں	برت سکتیں	۲۲	۶۴
تمام	حام	۱۲	"	یہاں بھی	یہاں میں بھی	۶	۶۶
پاٹریزی	پاٹریزی	۳	۱۰۸	وینس	(وینس)	۱	۶۹
فروان برگ	فروان برگ	۱۶	۱۱۶	گوہرود	گوہرود	۱	۷۰
Frauen- burg	Frauenb- urger	"	"	(Maurice of Orange)	"	۱۹	۷۳
علاوہ	ماوہ	۲۲	۱۱۷	سورج کے گرد	سورج کے گرد	۱۳	۷۸
Theoph- ylacus	Theophyt - acus	۸	"	Boehme in	Bohme im	۶۱	۷۸
Prima	Hrima	۲۱	"	جاتی ہیں۔	جانی یں	۲۳	۸۰
Merres	Meeres	۱۳	۱۲۹	یتہ نہیں چل سکتا	"	۲۵	"
دو	وہ	۲	۱۳۳	حادثات آفرینہ	حادثات الہیہ	۲۱	۸۲
Paling enus	Palinge	۱۸	۱۴۵	نہ آغاز ہے	کار آغاز ہے	"	"
Atomists	Antomists	۲۳	"	ہوئے	ہوئے	۶	۸۳
اور علل اوسط	علل اوسط	۱۳	۱۵۴	اصلی	اصل	۶	۸۴
ہیں	میں	۹	۱۵۸	کے	لے	۲۳	۹۰
چاہتے	چاہتے	۹	۱۶۱	سادہ لوحی	سادہ لوحی	۹	۹۲
Shiron	Sheron	۱	۱۶۲	XVI.	XV.	۹	۹۶
Dominic an Galileo	Domini ca Gahles	۱۸	۱۶۹	نکھان	نکھان	۸	۹۹
وہ	وہ	۸	۱۷۱	کیا	گیا	۱۵	۱۰۴
Machia- elli	Machaia- velli	۱۷	"	نئے جہاد	نئے جہاد	۳	۱۰۵
"	"	۴	۱۷۷	ماہیت اشیا	ت اشیا	۷	"

صحیح	غلط	۲	۱	صحیح	غلط	۲	۱
۲	۳	۲	۱	۲	۳	۲	۱
۲ -	۳۰	۱۷	۲۷۶	Triump- hatus	Triump- htus	۵	۱۷۰
شہزادی	شہزادہ	۱	۲۷۷				
ستر حسوس	ستر حسوی	۶	۲۷۸	Epitome	Epitomic	۲۵	۱۹۱
رابط باطنی	رابط باطنی	۱۷	۲۸۱	ہرگی	ہرگنی	۱۳	۲۱۳
تناقص	تناقص	۴	۲۸۵	Pleasure	Pheasure	۱۳	۲۱۵
Restora- tion	Restoratian	۲۰	۲۹۷	زیر کی می	زیر کی می	۱	۲۱۷
جمود	جمور	۱۰	۳۰۱	Cherbeiry	Cherbtry	۱۷	۲۱۸
سے	سے	۲۰	۳۰۵	نہایت	نہایت	۳	۲۲۲
نہیں آتے	نہیں آنے	۲۱	۳۱۱	Instantae	Instantae	۱۱	۲۲۸
x	سے	۱۷	۳۱۶	علم و متن	علم و متن	۱۹	۲۳۹
تثمین	تثمین	۷	۳۱۷	ہوتی تھی	ہوتی تھی	۲۵	"
برتاؤ	تیاؤ	۲۵	"	کریں	کرے	۶	۲۴۲
عقل سلیم	عقل تسلیم	۲۵	۳۱۹	Essays	Gassaies	۵	۲۴۴
اینگلیکون	اینگلیکون	۱۲	۳۲۳	۱۶۴۲	۱۶۴۲	۱	۲۴۷
نقص	نقص	۱۹	۳۲۶	Hobbes	Habbes	۸	"
Nathaniel	Nathaniel	۲۰	۳۲۷	بدایت	بدایت	۱۱	"
Culorwel	Culorwell	۲۰	۳۲۷	باوجود	باوجود	۱۰	۲۵۲
من وقات	من و نیت	۵	۳۲۸	کے مکالمات	کے مکالمات	۲۵	۲۵۹
Ralph	Rolph	"	"	راستے	واسطے	۹	۲۶۲
کالونی کی طرح	کالونی کی طرح	۱۷	"	دھکم دھکا	دھکم دھکا	۱۹	۲۶۶
ہوتی تھی	ہوتی تھی	"	"	تقابل	تقابل	۲	۲۷۱
Ded Ani- ma	Dead Animal	۲۳	۳۲۸	Feleon	Tenilon	۱۷	۲۷۵
				۲ -	۲۰	۱۴	"

صحت نامہ	۱	۲	غلط	صحیح	۴	۳	غلط	صحیح
۳۲۹	۲۴	De legibusPhilosophica	۴۴	۲	۱	۲	۳	۴
		naturae De legibus						
		disquistio nature						
		philosoph disquise						
		ica tio						
۲۳۵	۱۷	Jorgeuseu Jorgense	۲۴۹	۱	۲۴۹	۱۸	۲۴۳	۱۸
۲۴۰	۲۲	برا نہیں بنایا	۸	۸	۸	۸	۸	۸
۲۴۴	۲۰	تمام	۸	۸	۸	۸	۸	۸
۲۵۵	۱۷	تحفظ ذلت	۲۰	۲۰	۲۰	۲۰	۲۰	۲۰
		وجود	۲۲	۲۲	۲۲	۲۲	۲۲	۲۲
۳۷۱	۲۴	حدوش	۲۳	۲۳	۲۳	۲۳	۲۳	۲۳
۳۷۵	۱۹	نواخذہ	۵	۵	۵	۵	۵	۵
۳۷۷	۱	Gothfried	۱	۱	۱	۱	۱	۱
۳۷۹	۲	اسی	۱۲	۱۲	۱۲	۱۲	۱۲	۱۲
۳۸۲	۱۲	ڈیکارٹ	۱۵	۱۵	۱۵	۱۵	۱۵	۱۵
		Theodicee	۶	۶	۶	۶	۶	۶
۳۸۸	۱۳	ایمیریل	۵	۵	۵	۵	۵	۵
۳۹۷	۲۲	تو بات	۱۲	۱۲	۱۲	۱۲	۱۲	۱۲
۴۰۱	۴	لائسنس	۵	۵	۵	۵	۵	۵
۴۰۶		Principes	۸	۸	۸	۸	۸	۸
۴۰۷	۲۵	میں	۲۲	۲۲	۲۲	۲۲	۲۲	۲۲
۴۱۳	۷	Liberte	۲۴	۲۴	۲۴	۲۴	۲۴	۲۴

صحیح	غلط	۲	نہا	صحیح	غلط	۲	نہا
۲	۳	۳	۱	۲	۳	۲	۱
مکانات	مکانات	۳	۵۶۲	Natual	National	۲۲۰۲۲	۵۰۸
توتوں نے	توتوں	۳	۵۶۰	Positiv	Vismposi	۲۵	۵۱۵
دوسری	دوسری	۱۵	"	ism	tive	"	"
روسو نے	روسو بڑا کام یہ	۱	۵۶۱	تھوڑے	تھوڑا	۳	۵۲۰
بڑا کام یہ کیا کہ	کیا کہ جین جیک	"	"	تعلیم	تعلیم	۱۳	۵۲۳
اس	روسو اس	"	"	Problem	Rohlen	۷	۵۲۳
Encyclo	Encylop	۱۹	۵۶۲	Portlf	Portalt	۳	۵۳۶
paedia	aedia	"	"	زبان	زبان	۲۲	۵۴۲
Rosseau	Rosscaw	۱	۵۷۵	1705	1715	"	۵۴۸
اس کے	اس کے	۱۰	۵۷۶	De' lesprit	Des hesprit	۱۰	"
۰	ہم	۱۸	۵۸۰	Interpret	Interprela	۹	۵۶۰
۰	-	۰	۰	ation	tion		

